Die chinesische
Reichsreli
und die System
der
indischen Philos
in ihrem
Verhältniß zu Offenbaru
mit Rücksicht auf die Ans
von
Windischmann, Schmitt und
betrachtet
von
P. F. Stuhr.

Berlin, 1835.
Verlag von Veit und C

ische

eligion

Systeme

hilosophie

em

nbarungslehren

die Ansichten

nitt und Ritter,

tet

stuhr.

1835.

t und Comp.

Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie in ihrem Verhältniß zu Offenbarungslehren

mit Rücksicht auf die Ansichten von Windischmann, Schmitt und Ritter,

betrachtet

von

P. F. Stuhr.

Berlin, 1835.

Verlag von Veit und Comp.

Vorrede.

Die beiden vorliegenden Abhandlungen waren, ihrer Anlage nach, ursprünglich für die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik von mir bestimmt; es zeigte sich indeß bald, daß, der zu weitläuftigen Behandlung der Gegenstände wegen, diese Arbeiten sich für die genannte Zeitschrift nicht eigneten. So ward denn der Beschluß gefaßt, sie einzeln für sich erscheinen zu lassen. Dabei bot sich die erwünschte

Gelegenheit zu einer ausführlicheren Behandlung des Buddhaismus dar. Immer jedoch mußten wichtige Fragen in Beziehung auf diesen Gegenstand noch unerledigt bleiben, weil das Eingehen auf dieselben zu weit geführt haben würde. Eine völlige Aufklärung des geschichtlichen Verhältnisses des Buddhaismus zum Brahmaismus kann in einer Darstellung, die einmal auf gedrungene Kürze sich beschränkt hat, nicht gegeben werden, sondern bedarf einer sehr weitläuftigen Auseinandersetzung. Hier indeß mag, in Beziehung auf das Zeitalter Sakya-muni's, die allgemeine Bemerkung an ihrem Orte sein, daß es nach der Sagengeschichte des Mahawansi's fast unzweifelhaft wird, daß die Zeitrechnung der Cingalesen, im Gegensatze gegen die der nördlichen und östlicheren buddhaistischen Völker Asiens, die richtigere, und daß das Zeitalter Sakya-muni's in die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christi Geburt zu setzen sei. Zwei bis drei Jahrhnnderte nach dem Tode Sakya-mnni's fing der Buddhaismus nicht nur in Vorderindien an, sehr aufzublühen, sondern dehnte sich auch über die Grenzen dieses

Landes nach Ceilon und über den Indus aus. Die Blüthe seiner Herrschaft in Indien und in den benachbarten Ländern darf um die Zeit der Geburt Christi und der ersten Jahrhunderte nach derselben gesetzt werden. Später verlor in Indien dieser Glaube seine frühere Macht über die Gemüther, und ward fast ohnmächtig im sechsten und siebenten Jahrhundert, um jene Zeit, in welcher in den westlicheren Ländern der Glaube an die Lehre Muhamed's sich vorbereitete, und darauf mit unwiderstehlicher Gewalt herrschend machte. Dies alles folgt, außer aus anderem, hauptsächlich aus einer sorgfältigen Vergleichung dessen, was als Sagengeschichte im Mahawansi enthalten ist, mit dem, was im Foĕ-Kuĕ-Ki und in den gelehrten Anmerkungen zu diesem Werke dargeboten wird. Es mag zur Berichtigung dessen dienen, was anderswo über diesen Gegenstand in einer früheren Schrift von mir gesagt worden ist.

Durch eine Fügung von Umständen bin ich in den Besitz von mehr als der Hälfte von Druckbogen des von Abel-Remüsat aus dem Chinesischen

übersetzten und zum Theil mit sehr gelehrten Anmerkungen versehenen, bekannten Werkes, welches den Titel: — „Foĕ-Kuĕ-Ki.;" — führt, gekommen. Um Mißverständnisse zu vermeiden mußte ich diese Bemerkung machen, da meines Wissens dies Werk noch nicht erschienen, sondern Klaproth immer noch mit der Herausgabe desselben beschäftigt ist.

I.

Die Lehre der chinesischen Reichsreligion, in ihrem Gegensatze zur Offenbarungslehre der heil. Schrift dargestellt.

Ungeachtet Philosophie und Kritik in neueren Zeiten in ihrer Ausbildung so bedeutend fortgeschritten sind, kehren dennoch die unklaren Vorstellungen älterer Zeiten immer in anderer Gestalt wieder, und suchen von Neuem sich geltend zu machen. Hierüber legen in Rücksicht auf alte Hypothesen der Jesuiten über den Ursprung der chinesischen Reichsreligion die neueren Bestrebungen des Herrn Professors Windischmann und des Herrn Pfarrers Schmitt ein merkwürdiges Zeugniß ab. [1]) Die Bedeutung dieser Bestrebungen ist unläugbar in mannichfaltigen Beziehungen von einer sehr großen Wichtigkeit, und es liegt eben darin eine nothwendige Aufforderung zu näherer Beleuchtung des hier in Frage kommenden Gegenstandes.

---

[1]) Windischmann. Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Erster Theil. Erste Abtheilung. Bonn. 1827. — Uroffenbarung oder die große Lehre des Christenthums, nachgewiesen in den Sagen und Urkunden der ältesten Völker, vorzüglich in den kanonischen Büchern der Chinesen. Von Herrmann Joseph Schmitt, Pfarrer in Steinbach bei Lahr am Main. Landshut 1834.

Was nun zuerst die Arbeit des Herrn Professors Windischmann über China betrifft, so läßt sich nicht nur nicht läugnen, daß der Verfasser derselben sich sehr ernstlich mit der chinesischen Philosophie und Geschichte beschäftigt haben müsse, sondern daß auch dieselbe mit vielem Geiste und Tiefsinn gearbeitet sei, ganz besonders in Rücksicht auf die von ihm festgehaltene Ansicht, aus welcher heraus er eine Parallele zieht zwischen der heiligen Geschichte des alten Testaments und der chinesischen. Leider indeß fehlt die sichere Begründung der im Einzelnen, wie im Allgemeinen aufgestellten Behauptungen, und es fehlt den Untersuchungen an wissenschaftlichem Scharfsinn, indem Einerseits, was verschiedenen Zeiten angehört, ohne Unterscheidung bunt zusammengeworfen und untereinander gemischt, und andererseits in einer stetigen Hinweisung auf eine rein vorausgesetzte Tradition an den Glauben verwiesen und der Glaube in Anspruch genommen wird.

Es ist indeß Alles klar in der chinesischen Geschichte; die Kritik derselben steht gegenwärtig auf einem Standpuncte, von welchem aus dem vorurtheilsfreien Gelehrten ein völlig freier Blick über die Entwicklung der Geschichte des chinesischen Reichs und Volks vergönnt ist. Wer aber mit vorgefaßten Ansichten und verdüsterten Blickes der Betrachtung derselben sich zuwendet, dem mag sich allerdings Stoff genug darbieten, um nach eigener Lust sich irgend ein Gewebe von Ansichten auszuspinnen. Die jesuitischen Missionäre fanden für solche einseitige Zwecke schon Stoff genug in der chinesischen Litteratur, und in den Schriften derselben bietet sich auch ein solcher den europäischen Gelehrten in Fülle dar. Die Hauptfrage, auf die es ankommt, ist die auch von dem Pfarrer Schmitt in seinem Werke über die Uroffenbarung neuerdings wieder aufgenommene, über den Sinn der Lehre des Confucius, und ob dieselbe von einer durch Noah's Nachkommen aufbewahrten Uroffenbarung herstamme, die die Quelle der Offenbarung

des alten Testaments sei. Vor der Ankunft der Jesuiten in China hat man hier von Noah nichts gewußt, und nur erst seit dieser Zeit hat man belehrt werden sollen, daß Fo-hi vielleicht Noah oder wahrscheinlich ein in einem nahen Grade der Verwandtschaft stehender Nachkomme von ihm gewesen wäre, und daß die alten sittlich-bürgerlichen Vorschriften über die Bezwingung der Gewässer wild brausender Flüsse sich auf Erinnerungen an die Sündflut bezögen. In dem Schangti, dem Himmelsgotte der Chinesen, hat man, als dem höchsten Herrn, den Jehovah wiederfinden, und so die zum Christenthum berufenen Heiden belehren wollen, daß das, was man ihnen in Christo brächte, nur als die Erfüllung dessen zu achten sei, was sie in der Urzeit der Geschichte, ehe sie von der ursprünglichen Reinheit ihres Glaubens abgefallen wären, durch Hülfe einer unmittelbaren göttlichen Uroffenbarung schon gehabt hätten. Diese Deutung des Wesens des chinesischen Himmelsgottes Schangti auf das Wesen Jehovah's hat jedoch den Jesuiten grosse Anklagen von Seiten der Dominikaner und Franziskaner zu Wege gebracht, und es ist endlich in Rom entschieden worden, daß man das Wort Schangti nicht mehr als Bezeichnung für den christlichen Gott gebrauchen dürfe. [1])

Unter den Chinesen selbst war schon früher mancherlei Streit gewesen über die Bedeutung des Wortes Schangti und darüber, ob dieses Wesen als ein materielles oder als ein geistiges Princip aufzufassen sei. [2]) Von der Beantwortung dieser Frage hängt jedoch immer noch nicht die

---

[1]) Le Comte Mémoir. sur la Chine. tom. 3. p. 288. 289. Confucius sinarum Philosophus. Proem. pars. 2. §. 5—11. Notic. et Extraits des Manuscrit. de la Biblioth. du Roi. tom 10. p. 414. 415. Du Halde Description de la Chine. tom. 3. p. 144—147.)

[2]) Du Halde Description de la Chine. t. 3. p. 44. Le Comte Mémoir. sur la Chine. t. 3. preface. Nouv. Jour. asiat. tom. 10. p. 35.

Beantwortung jener Frage über die Gleichheit des Wesens von Jehovah und Schangti ab. Der Schangti kann allerdings im heidnischen Sinne als eine geistige Macht, als die höchste Vernunft gedacht werden, ohne daß deshalb die von ihm gefaßte Vorstellung mit der hebräischen Vorstellung von Jehovah gleich zu achten wäre. Der Sache nach aber beruht diese ganze Frage über das Wesen des Schangti auf einem reinen Mißverständnisse. Die Vorstellung von Schangti hat sich in einer Zeit erzeugt, in welcher im Bewußtsein keinesweges schon vermittelst der Reflexion ein klarer und bestimmter Begriff des Gegensatzes zwischen Geist und Materie sich ausgebildet hatte. Wie von den alten Aegyptern, so auch ward von den alten Chinesen jede belebte Kraft schon als eine geistige aufgefaßt, und da ihrem Blicke das Leben der Natur in einer ewig lebendigen und zwar geordneten Wirksamkeit entgegentrat: so war für ihr Bewußtsein einestheils das Weltall von geistigen Mächten erfüllt, anderentheils aber erblickten sie das Urbild der ewigen Ordnung in der Geregeltheit der Bewegungen, die an den Erscheinungen des Himmels hervortreten. Es wird allerdings zwar im Dschung-yung unterschieden zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem, zwischen Geistigem und Sinnlichem; [1]) zugleich wird jedoch auch die Geistigkeit den Daseinsformen wesentlich einwohnend gedacht in der Art, daß sie davon gar nicht zu trennen sei. [2]) Das Abbild der ewigen Ordnung aber wird angeschaut in den geregelten Erscheinungen des vom ewigen Himmel umfangenen und von der in ihrer Beweglichkeit fruchtbar zeugenden Kraft der Erde getragenen Naturlebens. [3]) Himmel und Erde, wie

---

[1]) Tchoûng-yoûng. ch. 1. §. 3. ch. 16. §. 1. 2. in Notices et Extraits des Manuscrits de la Biblioth. du Roy. tom. 10.

[2]) a. a. O. ch. 16. §. 2. Journ. asiat. t. 2. p. 168.

[3]) Tchoûng-yoûng. ch. 17. §. 3. ch. 20. §. 3. ch. 30. §. 1. 2. 3.

im Gegensatze des Männlichen und Weiblichen, des Thätigen und Leidenden einander gegenüberstehend gedacht, sind die urgöttlichen Mächte der Chinesen. [1]) Himmel und Erde werden von Confucius Vater und Mutter aller Dinge genannt. [2]) Ueber die Schöpfung des Himmels und der Erde aber, oder darüber, ob die Mutter aller Dinge, die Erde, aus dem Vater aller Dinge, dem Himmel, hervorgegangen und erzeugt sei, finden sich in den Werken, die von den Chinesen als die Quellen ihres Glaubens geachtet werden, und die man ihre heiligen Schriften nennen kann, keine Vorstellungen. Confucius hatte überhaupt eine grosse Abneigung davor, sich auf Fragen solcher Art einzulassen. [3]) Seiner Vorstellung nach, muß, bei aller Verehrung, die dem Himmel gezollt wird, neben demselben die Erde von Ewigkeit her bestanden haben. Ueberall wird in den heiligen Schriften der Chinesen die Erde dem Himmel in Göttlichkeit zugesellt. [4]) Auch fürchten die Chinesen überhaupt es nicht weniger, durch ihre Frevelthat die Erde zu erzürnen, als wie den Himmel. [5]) In der Mitte aber zwischen Himmel und Erde, oder aber als Mittelpunct des Lebens Beider steht der Geist des Menschengeschlechts, oder das Urbild der Menschheit, welchem der einzelne Mensch in seinem

---

1) Confucius Sinarum Philosophus. Proem. §. 7.

2) Le Chu-king. p. 150.

3) Notices et extraits des manuscr. tom. 10. p. 412.

4) Le Chou-king. p. 88. Lün-Yü übersetzt von Schott. Th. 2. B. 3. K. 2. §. 1. Tchoûng-yoûng. ch. 1. §. 5. ch. 20. §. 3. ch. 22. ch. 29. §. 3. Ch. 31. §. 4. Grossier Description de la Chine. tom. 4. p. 368. Mémoir. concern. les Chinois. tom. 1. p. 482. 486. William Milne. A retrospect of the protest miss Malacca. 1820. p. 28. 30. De cultu Confucii philosophi et progenitorum apud Sinas. Dilling. 1700. p. 23. Ta-Tsing-Leu-Lée. traduit en franç. tom. 1. p. 278. tom. 2. p. 11.

5) Le Chou-king p. 88. Mém. concern. les Chin. tom. 12. p. 8.

Leben auf Erden nachzustreben habe, um den weisen und heiligen Fürsten der Vorzeit und jenem grossen Heiligen, der am Ende der Tage erwartet wird, ähnlich zu werden. [1]) Der Geist des Himmels, der der Erde und der des Menschengeschlechts bilden die göttliche Dreiheit der Chinesen. [2]) Confucius sagt in der angeführten Stelle: — „Himmel und Erde sind der Vater und die Mutter aller Dinge;" der Mensch ist unter allen Wesen das einzige, welches Verstand zur Unterscheidung hat." In diesen einfachen klaren Worten spricht sich hinlänglich die Vorstellung der Chinesen über ihre göttliche Dreiheit aus. Die weitere und tiefere Ausführung des Gedankens bildet den Gegenstand des Dschung-yungs. In diesem Werke wird in seiner Heiligkeit der sittliche Mensch in den Mittelpunct des Lebens gesezt, als in seiner errungenen Weisheit, in seiner selbstbewußten Tugend zum Träger des Weltalls verklärt. [3]) Der Himmel, heißt es, bestimmt die eigenthümliche Wesenheit jedes Besonderen; aus dem, was derselben entspricht und damit übereinstimmt, ergiebt sich das Gesetz und aus der Feststellung des Gesetzes die Lehre. Das Gesetz, worauf die Lehre beruht, stammt somit vom Himmel selbst, inwiefern nämlich das Gesetz oder die Vernunft der Natur der Dinge entspricht, und die Natur der Dinge durch den Himmel bestimmt ist. [4]) Das Gesetz führt zur Lehre oder zur errungenen Weisheit, und wer diese gewonnen hat, harrt standhaft aus in der festen Mitte. [5]) Der Zustand, in welchem die Seele, ehe die

---

[1]) Tchoûng-yoûng. ch. 27. §. 5. 6. ch. 29. §. 3. 4.

[2]) Le Chou-king. p. 150. Ta-Tsing-Leu-Lée traduit en franç. tom 1. p. 278. tom. 2. p. 11. Transact. of the roy. asiat. soc. v. 1. p. 240.

[3]) Tchoûng-yoûng. c. 21. 22. 24. 27. §. 6.

[4]) Tchoûng-yoûng. ch. 1. §. 1. notices et extraits. tom. 10. p. 398. 399.

[5]) Tchoûng-yoûng. ch. 27. §. 6.

Leidenschaften in ihr erwacht sind, sich befindet, ist der der Mitte; nachdem sie aber erwacht sind, und nachdem sie das rechte Maaß gewonnen haben, tritt das Gleichgewicht ein. Die Mitte bildet im Weltall den Halt; das Gleichgewicht ist die Bahn für Alle. Wenn die Mitte und das Gleichgewicht in ihrer Vollkommenheit sich darstellen, dann befinden sich Himmel und Erde in Ruhe, und alle Dinge reifen ihrer Blüthe entgegen. [1]) Aufrecht erhalten im Leben der Menschen, wie im Leben des Weltalls, wird das Gleichgewicht durch die sittliche Kraft des Menschen, der als Weiser oder Heiliger in seiner selbsterrungenen Vollkommenheit standhaft ausharrt in dem Festhalten an der rechten Mitte, und so als werkthätig ordnendes Glied in Gemeinschaft mit Himmel und Erde Theil nimmt am Schaffen der Dinge, sie in ihrem Dasein erhält und beschützt, wie auf die Erreichung des Zustandes der Vollkommenheit überall auch ausser sich hinwirkt. [2]) Gestört aber wird das Gleichgewicht im Leben des Weltalls durch die Sünde des Menschen und durch sein Abweichen von der rechten Mitte. Der Lauf der Gestirne, die Jahreszeiten, der Vogelflug, die Witterung gerathen in Unordnung, wenn aus des Menschen Brust das rechte Maaß verschwunden ist. [3]) In seiner Vollkommenheit dagegen hält er die ungeordneten Gewalten des Lebens gefesselt, und in dieser seiner Heiligkeit bildet er ein Glied der göttlichen Dreifaltigkeit der Chinesen. Es tritt der Mensch in die Mitte ein zwischen Oben und Unten, zwischen Himmel und Erde. [4]) Das erste Glied, oder den ersten Zai dieser in ihrer Dreifachheit als San-zai bezeichneten Drei-

---

1) a. a. O. ch. 1. §. 4. 5.

2) Tchoûng-yoûng, ch. 21. 22. 25. §. 3. ch. 26. §. 4. notices et extraits. p. 400. n. 9. Le Chou-King. p. 34.

3) Le Chou-King. p. 34. 172.

4) Tchoûng-yoûng ch. 22. notices et extraits. tom. 10. p. 417. n. 81.

faltigkeit bildet der Himmel mit dem an dem Lauf der Gestirne sich abspiegelnden Gesetze desselben; der zweite Zai begreift das Wasser, das Feuer, die Metalle, die Winde, den Donner, den Regen, die Glieder der Erde, und alle natürlichen Erzeugnisse; als das dritte Glied tritt der Mensch auf, der unter allem Lebendigen allein mit Erkenntnißvermögen begabt, und zum Bösen oder Guten fähig wäre. [1])

So stellt sich der Chinese die Dreifaltigkeit der von ihm als göttlich verehrten höchsten Wesenheit vor. Es leuchtet von selbst ein, daß zwischen dieser Dreifaltigkeitslehre und der christlichen Dreieinigkeitslehre durchaus keine Verwandtschaft, wie eine solche die Jesuiten haben finden wollen, [2]) statt finde. Es kann indeß allerdings die Frage entstehen, ob auch die Vorstellung von einem einfachen, über die Dreifachheit erhabenen Urgeiste in der chinesischen Reichsreligion zum bestimmten Bewußtsein gediehen sei. Dies haben die Jesüiten behauptet, indem sie das Wort Schangti auf die Vorstellung von einem höchsten Herrn Himmels und der Erden gedeutet wissen wollten. [3]) Der Kaiser Kanghi und dessen Sohn und Nachfolger Yung-dsching haben zwar nebst den Mandarinen des Reichs der Deutung der Jesuiten ihre Beistimmung gegeben; [4]) dies beweist indeß eigentlich gar nichts: denn mit Grund steht zu behaupten, daß zur Zeit des Anfanges des achtzehnten Jahrhunderts das Bewußtsein des chinesischen Volks überhaupt gar nicht mehr im Stande war, die einfache Vorstellungsweise seiner Vorfahren aus uralten Zeiten sich zu vergegenwärtigen und festzuhalten. Schon im dreizehnten Jahrhundert klagte der gelehrte Sammler Ma-tuan-lin über die viel-

---

[1]) Mémoir. concern. les Chin. tom. 2. p. 27. 28.

[2]) Mémoir. concern. les Chin. tom. 2. p. 26.

[3]) Notices et extraits des man. de la bibl. du Roy. tom. 10. p. 414.

[4]) Du Halde. Descript. de la Chin. tom. 3. p. 40. 41.

fachen Mißverständnisse, die seit den Zeiten der Zin und der Han, in Folge des Einflusses der Zauberer oder der Anhänger des Lao-dsö in Rücksicht auf den Begriff vom Himmel sich erzeugt hätten. [1]) Bei so bewandten Umständen, nachdem vermittelst erwachter Reflexion der Begriff des Gegensatzes von Geist und Materie im Bewußtsein der Chinesen, wenn auch nicht vollkommen klar, doch in einem gewissen Maaße sich entwickelt hatte, mußte es der Dialektik der Jesuiten leicht werden, die ihnen ohnehin befreundeten chinesischen Fürsten für ihre Ansicht zu gewinnen. Ma-tuan-lin's Ansicht dagegen erhellt sehr deutlich aus der Art und Weise, wie er es hervorhebt, daß die feierlichsten Opfer in alten Zeiten dem Himmel unter freiem Himmel dargebracht worden wären. [2]) Wenn indeß auch die Behauptungen der Jesuiten in Rücksicht auf die Deutung des Wortes „Schangti" Grund hätten, so würden die daraus gezogenen Folgerungen immer noch nicht als richtig anzuerkennen sein. Denn die Chinesen hätten sehr gut, wie die Dodonäer ihre Vorstellung von dem erhabenen Zeusgeiste hatten, die Vorstellung von einem erhabenen Urgeiste haben können, ohne daß daraus mit Nothwendigkeit zu folgern wäre, diese Vorstellung stamme aus der Offenbarungslehre her, die der Religion der Hebräer zu Grunde liegt. Es ist dies vielmehr mit aller Bestimmtheit aus dem Grunde zu läugnen, weil sich mit der Verehrung des Schangti's so vielerlei wesentlich verbindet, was in einem offenbaren Widerspruche mit dem Geiste des Jehovah-Dienstes steht. Der in Naturverehrung beruhende heidnische Charakter der chinesischen Reichsreligion ist einmal nicht abzuläugnen, und wie hoch und erhaben man auch den Begriff des Schangti's mag fassen wollen, die Vorstellung des Geistes der Erde

---

[1]) Nouv. Journ. asiat. tom. 10. p. 35.

[2]) a. a. O. t. 10. p. 34.

bleibt, als ein Theil desselben, immer von demselben mit umfangen. [1]) Vielfach auch spaltet sich in der religiösen Ansicht der Chinesen, dem Charakter des an die Mannichfaltigkeit des Naturlebens verfallenen heidnischen Bewußtseins gemäß, das Wesen der Geistigkeit. Die Geister der Sonne, des Mondes, der Sterne und der Elemente nebst dem des blauen Himmelsgrundes werden als die schöpferischen und weltzeugenden Mächte, als die unmittelbaren, mit dem Wesen der Gottheit selbst innigst vereinigten Kräfte derselben angesehen, und unter der allgemeinen Vorstellung vom Himmel verehrt. [2]) In der Verehrung der aus ihrem Schooße einen mannichfaltigen Reichthum an lebendigen Kräften entwickelnden Erde werden die Geister der fünf Hauptgebirge des Landes, der vier Meere, der vier Flüsse und die Schutzgeister der Saaten und Aerndten mit begriffen. Heilig zugleich auch hält der Chinese das Andenken an die verstorbenen Vorfahren, und besonders an die Vorfahren der Kaiser, so wie an Confucius; auch wird bei den Gräbern ausgezeichneter Kaiser, die über China geherscht haben, geopfert. [3]) Unter dem Namen Schin und Kuei ruft man alle guten Geister jeder Art und Ordnung an. Die Naturgeister sowohl als die Seelen der Verstorbenen werden unter diesem Namen mit begriffen. [4]) Wenn so auch die Geister unterschieden werden von ihren unmittelbar sinnlich erscheinenden Kraftäußerungen, so sind es doch immer nur die, diesen Aeußerungen als einwohnend gedachten belebten

---

[1]) Notices et extraits des man. de la bibl. du Roy. tom. 10. p. 415.

[2]) Grosier. Descript de la Chine. tom. 4. p. 368.

[3]) Le Chou-King. p. 13. 14. 17. 54. 66. 96. 99. Tchoûng-yoûng. ch. 19. §. 4. 6. Ta-Tsing-leu-lée mis en franç. tom. 1. p. 285. 286. Nouv. Jour. asiat. tom 10. p. 34. 36. William Milne a. a. O. p. 29. 30.

[4]) Grossier Descript. de la Chine. tom. 4 p. 395. 396. 400.

Kräfte, was in jenen verehrt wird. [1]) Die Chinesen haben nicht einmal im eigentlichen Sinne ein Wort oder Zeichen für die Vorstellung von einem unkörperlichen Wesen göttlicher Art, und gebrauchen daher das Zeichen, welches den Himmel bedeutet, zur Bezeichnung geistiger Wesenheit. [2]) Es sind zwar in jüngeren Zeiten, besonders in Folge des Einflusses, den die Schule des Lao=dsö gewann, mit dem chinesischen Geisterdienste theils verschiedene neuere Vorstellungen, theils auch verschiedene neuere Formen verknüpft worden; [3]) die in der gegebenen Darstellung dargelegte Grundansicht hat sich jedoch, als die der Rechtgläubigkeit, wie solche durch die Reichsgesetze vorgeschrieben wird, entsprechende, immer noch der Hauptsache nach und im Wesentlichen erhalten, ungeachtet aller Verwirrungen, die theils in Folge des Einflusses der Lehren der Schüler des Lao=dsö, theils in Folge des Eindringens fremdartiger Ansichten des nordasiatischen oder mandschuischen Schamanen=Dienstes von Norden her, oder indischer, sowohl brahmanischer, als buddhistischer Ansichten vom Süden her, in jüngeren Zeiten über das Bewußtsein des chinesischen Volks gekommen sind. Auch ist jene Grundansicht zu achten als die der ursprünglichen Lehre der chinesischen Reichsreligion wirklich entsprechende.

Anders jedoch haben die Jesuiten diese Lehre verstanden wissen wollen, die gegen eine solche Auffassung derselben, wie sie der hier gegebenen kurzen Darstellung zu Grunde liegt, von jeher sich gesträubt haben. Von ihrer einmal dogmatisch aufgestellten und den Chinesen gepredigten Be=

---

1) Tchoûng-yoûng ch. 16. §. 2. notices et extraits. tom. 10. p. 412. Journ. asiat. tom. 2. p. 168. William Milne a. a. O. p. 368.

2) Foĕ Kouĕ Ki p. 138.

3) Journ. asiat. tom. 2. p. 166—175. Nouv. Journ. asiat. tom. 10. p. 35.

hauptung, daß nach ursprünglicherer, einfacherer und reinerer Religionsansicht das Wesen des Schangti's mit dem des Jehovah's der heiligen Schrift zusammenfalle, und daß die reinere religiöse Offenbarungslehre des chinesischen Volks aus Einer und derselben Urquelle, als aus welcher die Offenbarungslehre der heiligen Schrift herstamme, wollten sie nicht lassen, um so weniger, nachdem sie auch in Rücksicht auf diesen Punct angegriffen worden und mit den Franciskanern und Dominikanern in heftigen Streit gerathen waren. Sie wußten sich aber nach ihrer Art auf verschiedene Weise zu helfen. Einige hielten sich, mit völliger Vernachlässigung dessen, was sonst noch in den Werken des Confucius und namentlich im Schu-king oder im Dschung-yung über den Geisterdienst und den Dienst der Erde vorkommt, an einzelnen Aussprüchen des Wiederherstellers der alten einfachen Religion einer patriarchalischen Zeit, in welchen die Herrlichkeit des Himmels-Herrn gepriesen wird, und nahmen dabei, um ihrer Deutung eine weitere Ausdehnung zu geben, die Erläuterungen späterer Erklärer zu Hülfe. [1]) Bei diesem an und für sich schon verkehrten Verfahren trat auch noch der Uebelstand ein, daß vielfach den Aussprüchen der heiligen Schriften ein völlig falscher Sinn untergelegt ward. [2]) Andere hielten sich an dem Y-King, wußten indeß dabei die Principien philosophischer Schulen späterer Zeiten, die sich in China, nachdem man von hier aus in mannigfaltigeren, auch wissenschaftlichen Verkehr mit Indien und Westasien getreten war, gebildet hatten, [3]) für ihre Zwecke zu benutzen, indem sie nicht nur die älteren, dunkle-

---

[1]) Mémoir. concern. les Chinois. tom. 1. p. 246—248.

[2]) Notices et extraits des man. de la bibl. du Roy. tom. 10. p. 399. 409. n. 25. p. 416. n. 68. p. 421. n. 98. p 423. 424.

[3]) Gaubil Traité de la Chron chin. Paris 1814. p. 56. 64. 107. 131. 280. 268. Mémoir. concern. les Chin. tom. 1. p. 52—54.

ren und infacheren Auslegungen der Kua des Fo-hi, sondern auch die weitläuftigeren Erläuterungen gelehrter Erklärer späterer Zeiten zu Hülfe nahmen. [1]) Sie gaben den Benennungen der Urprincipien, die chinesische Naturphilosophen späterer Zeiten aufgestellt hatten, [2]) nicht nur eine ganz eigene willkührliche Bedeutung, sondern behaupteten auch, aller Geschichte zuwider, daß die Begriffe dieser Urprincipien dem grauen Alterthume angehörten, und aus einer uralten Offenbarung herstammten. Den in der naturphilosophischen Schule späterer Zeiten aufgestellten, durchaus nicht klar bestimmten Begriffen von Taiki und Li gaben sie zum Theil eine Deutung, die die von ihnen benutzten Worte in alter Zeit nie gehabt hatten. [3]) Das Wort Taiki ist von Confucius einmal in philosophischem Sinne gebraucht worden, [4]) wenn überhaupt, was sehr zweifelhaft ist, die im Y-King enthaltene Erläuterung der Kua des Fo-hi wirklich von ihm herrührt. [5]) In dieser Stelle bezeichnet es das physische Urprincip aller Dinge, kann aber durchaus nicht auf den, dem Wesen Jehovah's entsprechenden Begriff eines freien Weltschöpfers gedeutet werden. [6]) Was andere chinesische Philosophen, auf die sich Abel-Remusat beruft, über den Begriff des Tai-ki's, in welchem sie fälschlich den Gedanken des ersten Hauches zu finden glaubten, oder über ein noch höheres Urprincip gedacht oder geträumt haben, kann von keiner Bedeutung sein bei der Frage über

---

[1]) Mémoir. concern. les Chin. tom. 2. avant-propos. p. 5, 7. text. p. 9. 11. 12. 22. 26. 27. 27.

[2]) Confucius Sinarum Philosophus. proem. pars. 1. §. 5. pars. 2. §. 1.

[3]) Du Halde Descript. de la Chin. tom. 3. p. 36. 37.

[4]) a. a. O. p. 36.

[5]) Mémoir. concern. les Chin. tom. 1. p. 42.

[6]) Abel-Remusat Essai sur la langue et la litterat. chin. p. 65.

das, was enthalten sei in der, der Reichsreligion zu Grunde liegenden Lehre des Konfucius.

Um aber die Lehre des Konfucius richtig zu verstehen, muß man durchaus den Standpunct, von welchem sein Wirken ausging, klar ins Auge fassen. Sein Bestreben ging allein dahin, in einer verworrenen Zeit als Sittenlehrer den Geist des Volks zu verweisen auf die Glückseeligkeit des Friedenslebens einer alten patriarchalischen Vorzeit. In den dem Konfucius zugeschriebenen Büchern, die als die Grundlage der chinesischen Reichsreligion anzusehen sind, wird überall als das sittliche Gut der Friede der Seele dargestellt, so wie tugendhafte Gesinnung und tugendhaftes Handeln, als wodurch, zur Glückseligkeit des Einzelnen, wie des gesammten Volks, nicht nur jener innere Seelenfriede, sondern auch der äussere Friede unter den Menschen gefördert und das Gleichgewicht im Weltall aufrecht erhalten werde. Dieses höchste Gut wird erreicht durch das Beharren in der rechten Mitte. [1]) In solchem Sinne ist Alles, was zum Lobpreise des hohen Himmels-Herrn in den Werken des Konfucius vorkommt, zu deuten; aber eine weitere Ausdehnung, entweder auf höhere philosophische Begriffe, oder auf Vorstellungen einer geoffenbarten Lehre über einen über die Welt erhabenen Gott, der aus freiem Willen die Welt aus dem Nichts geschaffen hätte, dürfen die Worte des chinesischen Religionslehrers nicht erleiden. In den Werken, die als von ihm, oder von seinen ihm zunächst stehenden Schülern herrührend allgemein anerkannt werden, treten keine Spuren davon hervor, daß er überhaupt in seinem Geiste sich beschäftigt habe mit den Vorstellungen über eine, entweder in Freiheit durch einen persönlichen Gott vollzogene Schöpfung der Welt aus dem Nichts, oder über

---

[1]) Tchoûng-yoûng ch. 1. Lün-Yü. übersetzt von Schott. Th. 1. B. 1. K. 2. §. 4. Th. 2. B. 2. K. 1. §. 3. 4. B. 5. K. 2. §. 1. 3. K. 1. §. 2. 5.

eine in Nothwendigkeit geschehene Erzeugung der Welt aus Urprincipien. [1])

Will man annehmen, daß die dem Konfucius zugeschriebene Erläuterung der Kua des Fo-hi wirklich von ihm herrühre, so folgt daraus nichts weiter, als dies, daß er an die Spitze seiner allgemeinen Weltbetrachtung ein physisches Urprincip gestellt habe. [2]) Mit allem Fug und Recht steht indeß zu behaupten, daß das Höchste speculativer Vorstellungen, die man dem Konfucius zuschreiben dürfe, in Folgendem bestehe: — „Konfucius ging von der Ansicht aus, daß aus Nichts Nichts werden könne: daß somit das Dasein der Welt ohne Anfang sei; daß das Grundwesen der Dinge mit deren Dasein im engen Zusammenhange stehen müsse; daß somit auch dies Grundwesen von Ewigkeit her bestehe, unendlich, unzerstörbar, grenzenlos und allgegenwärtig sei; daß dies Grundwesen im blauen Firmamente des Himmels sich abspiegele, und von da aus in Heil und Segen bringenden Wirkungen seine Kraft über die Welt ausgiesse. So tritt eigentlich der sichtbar geschaffene Himmel selbst als das Grundwesen der Welt auf, dem die Chinesen zugleich alle sittliche Vollkommenheit beilegen." [3])

In den, schon im Vorhergehenden behandelten Vorstellungen von der rechten Mitte, dem Gleichgewichte, durch welches das Weltall in seinem Bestande erhalten und zusammengehalten wird, nebst dem Principe der kindlichen Liebe, auf welches der Hauptsache nach eigentlich von den Chinesen alle sittlichen Verhältnisse zurückgeführt werden, [4]) be-

---

[1]) Du Halde Descript. de la Chin. tom. 3. p. 16. notic. et extraits. tom. 10. p. 412.

[2]) Abel-Remusat. Essai sur la lang. et la littert. chin. p. 65.

[3]) Barrow Travels in Chin. p. 450.

[4]) Mémoir concern. les Chin. tom. 12. p. 8. 6. Du Halde Descript. de la Chin. tom. 3. p. 155. Lün-Yü. Th. 1. S. 31. Feodor Eggo Untergang der Naturstaaten. p. 22. 23.

ruht der sittliche Gehalt der chinesischen Reichsreligion. Als eigenthümlich erscheinen diese Vorstellungen auf jeden Fall, und bieten um so weniger Anknüpfungspuncte an die, der Offenbarungslehre der heiligen Schrift entsprechenden Vorstellungen dar, als nach der sinnlichen Auffassung der Chinesen ein Gegensatz darin hervortritt, daß nicht nur Thian in dem sichtbaren Himmel und in der, an den Erscheinungen desselben sich offenbarenden Ordnung verehrt wird, sondern auch als eine wirkliche göttliche Macht seit den ältesten Zeiten: die Erde. [1]) Wenn, der Grundanschauung nach, Unterschiede und Gegensätze solcher Art in den Religionsformen der verschiedenen Völker sich finden, so darf man nicht mehr, um die Behauptung von einer ursprünglichen Gleichartigkeit zu begründen, auf Worte und Ausdrücke sich berufen, die zur Verherrlichung des göttlichen Wesens in lyrischer Begeisterung gewählt sind, um dadurch die dem Bewußtsein vorschwebende Vorstellung von höchster Vollkommenheit auszudrücken. Wie sehr auch die Chinesen als das höchste Gut den Frieden preisen, der an dem Festhalten an der rechten Mitte in der Seele des Menschen, und im Weltall an der in demselben waltenden Ordnung sich offenbart: so sind sie doch in ihrem immer noch kindlich und sinnlich gearteten Bewußtsein nicht zu der klaren und bestimmten Vorstellung eines Friedensgottes durchgedrungen, der wirklich über die von ihm in Freiheit aus dem Nichts geschaffene Welt erhaben ist und dieselbe nach ewigem Rathschlusse unbedingt beherrscht, wie einen solchen die Hebräer an ihrem Jehovah hatten. Für die Behauptung einer Verdüsterung ursprünglicher Offenbarungen aber spricht nichts, da der an den Formen der chinesischen Reichsreligion her=

---

[1]) Le Chou-King p. 19. n. 4. p. 60. 88. 151. 154. Barrow Travels in Chin. p. 487. Grossier Descript. de la Chine. tom. 4. L. 9. ch. 4.

hervortretenden Charakter des Heidenthums dem in den Werken des Konfucius waltenden Geiste schon völlig und durchaus aufgeprägt ist. Die Werke des Konfucins sind aber, nebst denen seiner ihm zunächst stehenden Schüler die einzigen Quellen, aus denen eine wahre und gründliche Kenntniß über den Geist und die ursprünglichen Formen der chinesischen Reichsreligion zu schöpfen ist. [1])

In späteren Zeiten zwar haben sich, seitdem die Schule des Lao-dsö sich weiter ausbildete und allgemeiner herrschend machte, und seitdem zuerst im dritten Jahrhundert vor dem Anfange unserer Zeitrechnung fremdartige Vorstellungen aus Indien und Westasien in China eindrangen, [2]) mannichfaltigere Ansichten in dem Bewußtsein der Philosophen dieses Landes entwickelt. Es ist hier nicht der Ort, nachzuweisen, daß diese Philosophen nicht im Stande gewesen sind, den aus der Fremde ihnen gebrachten Stoff geistig zu verarbeiten und so zur Klarheit des Wissens zu gelangen, [3]) als vielmehr nur die Behauptungen zu bestreiten, die von einzelnen christlichen Missionären aufgestellt sind, indem sie sich auf die Ansichten jener Philosophen späterer Zeiten beriefen.

Es muß Jedem, der sich nur etwas in der Geschichte der chinesischen und indischen Philosophie umgesehen hat, von selbst einleuchten, daß die von jenen Philosophen späterer Zeiten aufgestellte Lehre von Schangti, als dem höchsten göttlichen Wesen, welches drei andere Wesenheiten oder schaffende Mächte, den Himmel, die Erde und den Menschen ins Dasein gerufen habe, und denselben die ihnen einwohnende Kraft des Schaffens, nach allgemeinen Gesetzen,

---

1) Klaproth Asiatisches Magazin. Th. 2. S. 506. 509. 526. 527. Du Halde Descript. de la Chine. tom. 3. p. 18.

2) Stuhr Untersuchungen über die Sternkunde der Chinesen und Indier. S. 37—43. Foë Kouë Ki p. 41.

3) Vergl. Du Hald. tom. 3. p. 19. folg. p. 35. folg.

denen sie in ihrer Wirksamkeit unterworfen wären, verleihe, [1]) aus dem Bestreben hervorgegangen sei, die indische Lehre von den drei Gunas, die in der indischen Philosophie auf die Trimurti bezogen wird, [2]) an chinesische Religionsformen anzuknüpfen und dieselbe zu übertragen auf die der Lehre des Konfucius entsprechende Ansicht von der göttlichen Dreifaltigkeit. Die anderswo vorkommende Lehre von dem großen Menschen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, [3]) hat ihre Wurzel gleichfalls in indischen Ansichten, und stammt her aus der in den Weda's und von Manu durch die Namen Brahma, Wiradsch oder Puruscha bezeichneten indischen Vorstellung vom Makrokosmus.

Anders gestaltet haben sich die Ansichten des Lao-kiün, eines alten chinesischen Weisen, den man für den Stifter der Schule der Tao-szö ausgiebt, obgleich die Lehre derselben in ihrer späteren Ausbildung mit der seinigen wenig gemein hat. Er lehrte, daß Himmel und Erde aus dem Chaos entstanden wären, und daß dem Chaos voranginge ein einziges Wesen, unermeßlich und schweigend, unwandelbar und stets schaffend. Es sei die Mutter des Weltalls, deren Name unbekannt sei, die aber zu bezeichnen wäre durch das Wort Vernunft. Der Mensch in seinem Dasein sei ein Abbild der Erde, die Erde ein Abbild des Himmels, der Himmel ein Abbild der Vernunft und die Vernunft ein Abbild ihrer selbst. Die sittliche Vollkommenheit bestehe in der Freiheit von Leidenschaften, um desto ungestörter der Betrachtung der in dem Weltall herrschenden Uebereinstimmung sich hingeben zu können. Es giebt, sagte er, keine größere Sünde, als regellose Begierden, und kein größeres Unglück, als der

---

[1]) Mémoir. concern les Chin. tom. 2. p. 11. 12.

[2]) Transact. of the roy. asiat. soc. Vol. 1. p. 30. Vol. 2. p. 233. 242.

[3]) Le Chou-King. Disc. prel. p. 49.

Unfriede und die quälende Unruhe der Seele, die Folgen der regellosen Begier sind.

Wie er als den Urgrund des Weltalls und der Dinge, und zugleich als deren Urbild eine ewige Vernunft, ein unaussprechliches, unerschaffenes Wesen anerkannte, so galten ihm auch die Seelen der Menschen nur als Ausflüsse eines aetherischen Urseins, die sich nach ihrem Tode wieder mit demselben vereinigten; so jedoch, daß die Seelen der Bösen sich nicht wieder in das allgemeine Leben der Weltseele auflösten. Nach der weniger anschauungsvollen, mathematisch verständigen Auffassungsweise des chinesischen Geistes bezeichnete er die Urkräfte der Dinge durch Zahlen; und so sprach sich seine Lehre von der Weltzeugung in einer Zahlenformel aus. Er knüpfte die Kette der Wesen aus Ein, Zwei und Drei, wodurch Alles entstanden wäre. Dieses dreieinige Wesen bezeichnete er als das, was da war, das, das da ist, und das, das da sein wird. [1])

Aus diesem kurzen Abrisse der Grundansichten der Lehre des Lao-kiün erhellt es zur Genüge, wie wenig Verwandtschaft zwischen den Vorstellungen dieses alten chinesischen Philosophen und den religiösen Vorstellungen der Israeliten obwalte. Völlig überflüßig für den Zweck, auf den es hier ankommt, würde daher eine Untersuchung darüber sein, ob Lao-kiün seine Weisheit aus sich selbst geschöpft habe oder aus alten Ueberlieferungen. Denn, wenn auch dies Letztere, was wenig wahrscheinlich ist, vorausgesetzt würde, so wäre immer noch nicht die Behauptung begründet, daß diese Ueberlieferungen aus einer Uroffenbarung herstammten, welche auch als ursprüngliche Quelle der geoffenbarten Lehre der heiligen Schrift zu Grunde läge. Vielmehr müßte geradezu das Gegentheil behauptet werden, da der Gottesbegriff, den Lao-kiün aufgestellt hat, wesentlich an sich selbst

---

[1]) Jour. asiat. tom. 3.

ein heidnischer ist. Das, was jenem Begriffe entspricht, ist, wenn auch geistig und vernünftig gedacht, dennoch nichts anderes, als ein Urprincip in dem Sinne heidnischer Philosophie, aus welchem die Welt hervorgegangen, und dessen Abbilder der Himmel, die Erde und der Mensch wären. Dasselbe hat aber keine Beziehung zur Vorstellung von jenem gewaltigen Herrn, der als Jehovah, weit erhaben über die Welt, dieselbe in Freiheit aus dem Nichts geschaffen, und zu seinem Abbilde nicht Himmel und Erde, sondern nur den Menschen gemacht hat.

Zu etwas anderem kommt man bei der Untersuchung über die Vorstellungen chinesischer Philosophen von der Entstehung der Welt überhaupt nicht, als zu dem Begriffe von Urprincipien: sei es nun zu dem Tao oder der Vernunft des Laokiün, oder sei es zu dem Tai-ki und Li, Vorstellungen, denen wenigstens in ihrem ursprünglichen Sinne der Begriff geistiger Substanzen nicht eignet. [1]) In den Werken des Konfucius und seiner ihm zunächst stehenden Schüler herrscht die Lehre von den Urprincipien nicht; aber eben so wenig auch die Lehre von einer Weltschöpfung aus dem Nichts. Die Frage über die Schöpfung wird überhaupt im Schu-King gar nicht aufgeworfen, sondern nur die an den Erscheinungen des Lebens im Weltall sich offenbarende Ordnung und Regelmäßigkeit, so wie die Glückseeligkeit des, durch das Beharren in der rechten Mitte erwirkten Friedens der Seele gepriesen. Dem gemäß wird auch das Wort Tao von Konfucius nicht im Sinne der Lehre des Lao-kiün in Beziehung auf die Frage über den Ursprung der Welt, sondern nur in Beziehung auf die durch das Beharren in der rechten Mitte bewahrte Heiligkeit der Ge-

---

[1]) Abel-Remusat. Essai sur la lang. et la litt. chin. p. 65. 99. Mémoir. concern. les Chin. tom. 2. p. 27. 152. Du Halde tom. 3. p. 36.

sinnung gebraucht. [1]) In seiner kindlichen Form hatte sich das religiöse Bewußtsein, dem die Lehre des Konfucius entspricht, noch gar nicht erhoben zu der Vorstellung von einem über die Welt erhabenen Schöpfer und Gott. Sinnliche und geistige Vorstellungen verschwammen in diesem Bewußtsein in einander und gingen in einander über, und an ein Höheres, als an die im Leben des Weltalls Ordnung und Gesetzmäßigkeit, und im Leben der menschlichen Seele, in dem Beharren in der rechten Mitte, Ruhe und inneren Frieden an sich offenbarende göttliche Dreiheit von Himmel, Erde und Mensch ward gar nicht gedacht.

Das Verhältniß, nach welchem Himmel und Erde neben einander verehrt werden, hebt schlechthin alle eigentliche Verwandtschaft zwischen der chinesischen Reichsreligion und der Religion der Patriarchen der heiligen Schrift auf. Patriarchalisch zwar ist das der Lehre des Konfucius entsprechende Gesetz durchaus; nicht jedoch im jüdisch-christlichen Sinne, sondern allein nur im heidnischen, und in Beziehung auf die Geschichte der Entwicklung des religiösen Lebens unter den heidnischen Völkern der Erde. Die der chinesischen Reichsreligion ursprünglich eignende Verehrung der Erde verleiht derselben den durch und durch sie beherrschenden Charakter des Heidenthums.

Falsch war daher die Behauptung der christlichen Missionäre, durch welche sie den Chinesen die Ueberzeugung aufdrängen wollten, daß das, was sie ihnen im Christenthum brächten, seiner Wurzel nach, in einem engen und äußeren Zusammenhange mit deren ursprünglicher Glaubenslehre stehe; verfehlt war das Bestreben dieser Missionäre, jener Behauptung eine gelehrte Begründung zu geben. Windischmann und Schmitt wandeln aber beide nur auf den von den Jesuiten geöffneten Bahnen fort. Was sie zur Begründung

[1]) Le Chou-King. p. 24. 27.

ihrer Ansichten beibringen, ist der Hauptsache nach nur aus den Schriften derselben geschöpft, indem sie dabei vorzugsweise noch auf den, an und für sich in dem Sinne heidnischer Philosophie aufgefaßten Begriff des Tao hinwinken, und mit mehr Willkühr, als es eine gründliche wissenschaftliche Forschung gestatten darf, auf alte, angeblich vorhanden gewesene Traditionen sich berufen. Allerdings haben die Anhänger des Lao-dsö oder Lao-küün (d. h. die Tao-szö, bekanntlich Vielerlei über die alten Zeiten der Urgeschichte von China behauptet, was etwa als traditionell gelten könnte; aber bekannt auch ist, daß diesem allen der Charakter der Wahrheit fehle, daß es nur in leeren Fabeleien bestehe, und als reine Verfälschung der Geschichte anzusehen sei. [1])

Zwar hat dies weder Windischmann noch Schmitt geläugnet; dennoch suchen beide in diesen Fabeleien einen Kern der Wahrheit, der wie eine großartige, aber in dem Laufe der Zeiten entstellte und verdüsterte Tradition sich durch dieselben durchschlingen soll. Bei seinem Reichthume an Phantasie hat Windischmann nicht ohne Tiefsinn seine Ansicht über das Religionssystem der Chinesen bei weitem reicher ausgesponnen, wie Schmitt die seinige; dagegen hat sich Schmitt mehr auf dem, orthodox zu nennenden Standpuncte der Kirche gehalten. Dieser behandelt den Gegenstand nur von einem durchaus ethischen Standpuncte aus, während jener auf weitläuftige naturphilosophische Betrachtungen eingeht. Nun leuchtet es zwar allerdings aus dem, was im Vorhergehenden über die geistig-sinnliche Form des Bewußtseins der Chinesen gesagt worden ist, von selbst ein,

---

[1]) Souciet Observat. mathémat. et physiq. tom. 2. p. 2. tom. 3. p. 50. Klaproth, Asiatisches Magazin. Th. 2. S. 94. Le Chou-King. pref. p. 17. Gaubil, Traité de la chronologie chin. p. 64. 131. 280. Mémoir. concern. les Chin. tom. 1. p. 52. 54.

daß einer solchen Form eine sehr lebendige Naturanschauung eignen müsse, in welcher, bei der Vorstellung von der am sichtbaren Himmel hervortretenden Offenbarung des göttlichen Gesetzes der Ordnung, welches in der Brust des Weisen zum rechten Maaße sich verkläre, eine stetige Beziehung natürlicher und ethischer Verhältnisse zu einander in der Ansicht fest gehalten werde. Von jener dogmatisch ausgebildeten Naturweisheit, wie sie Windischmann ursprünglich schon den alten Chinesen geeignet sein lassen will, findet sich jedoch in den Werken des Konfucius und denen seiner Schüler keine Spur. Wenn es im Lün-yü ganz einfach im bildlichen Sinne heißt, daß ein tugendhafter Herrscher dem Nordsterne gleiche, der fest stehe, während alle Gestirne ihn umkreisten, [1]) so konnten wohl spätere Gelehrte ihre phantasiereichen Anschauungen an diesen einfachen Ausspruch anknüpfen; [2]) diese phantasiereich ausgebildeten Anschauungen waren jedoch denen, dem Konfucius zunächst stehenden Schülern immer noch fremd geblieben. Auf den Inhalt des Y-King darf man um so weniger großes Gewicht legen, noch das, was derselbe enthält, herbeiziehen wollen zur Begründung gewisser Ansichten über die ursprüngliche Vorstellungsweise der Chinesen, je dunkler und unklarer überhaupt der ganze Gegenstand, der in diesem Buche behandelt wird, an und für sich ist, und je weniger die Aechtheit der dem Konfucius zugeschriebenen Erläuterungen der Kua des Fo-hi von den chinesischen Gelehrten allgemein anerkannt wird. [3]) Selbst auch diejenigen, die die Aechtheit derselben anerkennen, behaupten, daß Konfucius nicht mit seinen Erklärungen zufrieden gewesen sei, und nicht ge-

---

[1]) Schott, Werke des Kung-Fu-Dsü. Th. 1. S. 25.

[2]) Vergl. Windischmann, die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Th. 1. S. 189. folg.

[3]) Mém. concern. les Chin. tom. 1. p. 42. 43. tom. 9. p. 286. 287. Du Halde. tom. 2. p. 349.

glaubt habe, in den eigentlichen Sinn der Kua eingedrungen zu sein.[1]) Daß das Begreifen des am Himmel und dessen Erscheinungen sich offenbarenden Gesetzes der Ordnung in dessen Zusammenhang mit dem sittlichen Zustande des Menschengeschlechts allerdings schon in alten Zeiten Hauptzweck der Astrologie der Chinesen war, dies steht zwar ohne Zweifel fest; Alles jedoch, und auch was in dieser Rücksicht in jenen frühen Zeiten in dem Bewußtsein der Chinesen sich erzeugte, trug einen höchst einfachen Charakter an sich, dem jene, aus den keineswegs durchaus genauen Berichten der Jesuiten[2]) durch Windischmann geschöpfte, reich ausgebildete naturphilosophische Weltansicht durchaus nicht entspricht. In den Schriften des Konfucius und seiner Schüler bis auf Meng-dsö herrscht eine höchst einfache Vorstellungsweise, in welcher zwar das Naturleben, als begeistigt gedacht, stets nur in Beziehung auf sittliche Verhältnisse aufgefaßt wird, in welcher jedoch noch kein Bewußtsein von einem an und für sich seienden Gegensatze zwischen Geistigem und Natürlichem, noch von einer für sich im Geiste bestehenden Welt der Urformen, die sich an der Natur, als an einem Anderen, abspiegele, sich entwickelt hat. Die alten Kings enthalten überhaupt gar keine Betrachtungen über das Weltgebäude, so wenig wie über die Verkettung physischer Ursachen und Wirkungen in der Natur,[3]) und es muß der Kritik seltsam auffallen, daß Herr Professor Windischmann die Hauptbeweise für sein System einer Abhandlung entnimmt,[4]) in welcher ausdrücklich gesagt wird, daß alle die Ansichten, die in derselben vorgetragen würden, aus der Zeit der Herrschaft der Song, die vom Jahre 960 bis

1) Schott, Werke des Kung-Fu-Dsü. Th. 1. S. 165.

2) Ta-Tsing-Leu-Lée. pref. p. 7. 8. 9. 53.

3) Le Chou-King. Disc. prel. p. 51.

4) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Th. 1. S. 176.

1270 unserer Zeitrechnung den chinesischen Thron inne hatten, herstammten. [1])

Seitdem theils fremdartige Ansichten aus Indien in China eingedrungen waren, theils die Lehre der Tao-szö mannigfaltiger und in einem ganz anderen Sinne, als in welchem Lao-kiün sie gefaßt haben kann, sich entwickelt hatte, bildete man sich freilich allerlei Systeme dogmatisch aus, und man suchte das Neue dem Alten anzupassen. Diese Systeme entsprechen aber dem Geiste der Lehre des Konfucius nicht, und um eine richtige Ansicht von der Geschichte der Entwicklung des geistigen Lebens unter den Chinesen zu gewinnen, ist es vor Allem vonnöthen, daß man zuvörderst seine Untersuchungen gänzlich beschränke auf den Inhalt der Werke des Konfucius und seiner ihm zunächst stehenden Schüler, und dabei nichts aus Werken späterer Zeiten zur Erläuterung heranziehe. Demnächst ist die Lehre des Lao-kiün gleichfalls getrennt für sich zu betrachten. Nachdem man auf solche Weise eine klare Ansicht sich gebildet hat von dem ursprünglichen Religionssysteme des chinesischen Reichs sowohl, als von dem ursprünglichen philosophischen Systeme des Lao-kiün, wird man, in ernstlicher Berücksichtigung dessen zugleich, was in Folge von Einwirkungen indischer Vorstellungsweisen fremdartig hinzugekommen sein mag, im Stande sein, die Verwirrung, die in der Philosophie der Chinesen späterer Zeiten herrscht, aufzulösen. Indem man aber ohne Rücksicht auf den verschiedenartigen Ursprung von mannichfaltigeren Ansichten, die sich in der späteren Philosophie der Chinesen neben einander haben geltend machen wollen, Alles, verschiedene Systeme und Zeiten durcheinander mischt, kann man nur dazu beitragen, die schon vorhandene Verwirrung noch zu vermehren. Freilich

---

[1]) Le Chou-King. Disc. prel. p. 51. Vergl. Confucius Sinarum Philos. prooem. pars. 1. §. 5,

mag es wohl Manchem, der sein Gefallen daran hat, auf diesem Wege gelingen, eine selbst geistreichere und tiefsinnigere Weltansicht, als die ursprünglich chinesische, sich auszuspinnen, indem er aus der alten, so wie aus der neuen Lehre grade so viel entnimmt, wie er eben für seine Zwecke brauchen kann, was aber in seine Ansicht nicht paßt, zur Seite schiebt. Eine solche Weltansicht hat indeß, inwiefern sie für chinesisch gelten soll, keine gegenständliche geschichtliche Wahrheit.

Soll übrigens angenommen werden, daß das, was für eine alte ursprüngliche Naturweisheit der Chinesen ausgegeben wird, aus einer Offenbarungslehre herstamme, die in einem engen Verwandtschafts-Verhältnisse zu der geoffenbarten Lehre der heiligen Schrift stehe, so müßte man zugleich auch urtheilen, daß Jehovah in dieser Rücksicht das chinesische Volk weit reicher bedacht hätte, als sein auserwähltes Volk. Denn in den Offenbarungen des alten Testaments kommen kaum Spuren irgend einer Art von alter Naturweisheit vor, da die dürren Sagen über die Weltschöpfung und die Sündfluth nur Weniges darbieten, und im Uebrigen die im alten Testamente enthaltenen Offenbarungen in ihrem Anfange wie in ihrem Fortgange völlig und durchaus auf rein sittliche Zwecke sich beziehen, und dies in einem weit tieferen Sinne, als wie es in Rücksicht auf die Lehren der chinesischen Reichsreligion der Fall ist. Die in der Lehre des Konfucius festgehaltene Ansicht von der Beziehung, in welcher die natürlichen Zustände zu den sittlichen ständen, eignet, ihrem eigenthümlichen Charakter nach, dem Geiste, der in der heiligen Schrift waltet, auch nicht. Ueberhaupt mag es hier gesagt werden, daß das in der Schrift von Windischmann wiederum stark hervortretende Bestreben, religiöse Betrachtungen heidnischer Völker der Urzeit über das an der Natur und im Weltall sich offenbarende Leben in unmittelbare Beziehung zu göttlichen Uroffenbarungen zu setzen, ein durchaus verfehltes, und dem

an und für sich rein sittlichen Geiste der christlichen Kirche widerstrebendes sei. Inwiefern in der katholischen Kirche weit strenger, als in der evangelischen, an dem einmal festgesetzten Lehrbegriffe festgehalten wird, und eben in Folge dessen der Begriff des Gegensatzes von Rechtgläubigkeit und dem, was derselben zuwider sein mag, in der katholischen Kirche schärfer bestimmt ist, insofern tritt auch jede wissenschaftliche Ansicht, die an und für sich der christlichen Kirche zuwider ist, sobald sie sich an die Lehren derselben anzuschließen sucht, der katholischen weit feindlicher entgegen, als der evangelischen.

Auf dem Standpunkte der Rechtgläubigkeit sich haltend, hat der Pfarrer Schmitt die ganze Seite des übrigens oft von ihm angeführten Werks des Herrn Professors Windischmann, von welcher dieser auf die Darstellung seiner Ansicht über die alte Naturweisheit der Chinesen kommt, in den Hintergrund geschoben, und von einem ethischen Standpuncte aus vorzugsweise die Moral-Philosophie der Chinesen berücksichtigt. In dieser glaubt er die Haupt- und Grundlehren des Christenthums wieder zu finden, die, seiner Meinung nach, aus einer Ur-Offenbarung herstammen sollen, die auch er von Noah her ableitet. Doch auch er ist bei seinen Untersuchungen in die schon gerügten Fehler gefallen. Nicht beachtend die der Lehre des Konfucius eignende eigenthümlich kindliche Form der Auffassung, nicht unterscheidend zwischen dem, was dieser, was der Lehre des Lao-kiün oder was späteren Zeiten angehört, mischt auch er Alles bunt durcheinander, und verliert sich dabei nicht selten in planlos ausschweifende Betrachtungen über das, was in den Mythen anderer Völker, als der Indier, der Hellenen, der Germanen und Skandinavier, oder der Amerikaner, seiner Meinung nach, Zeugniß ablegen soll von einer, mit der Offenbarung des alten Testaments zusammenhängenden und verwandten, an alle Völker ergangenen Ur-Offenbarung. Eben in Folge dessen aber hat es sich ergeben, daß, wenn er

überhaupt etwas bewiesen hätte, viel zu viel bewiesen wäre. Denn es kann nicht zugegeben werden, daß eine Schlußfolgerung richtig sei, nach welcher ein, in einer uralten Offenbarungslehre gegründeter, äußerer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Lehren der heidnischen Völker und des israelitischen Volks schon aus der Thatsache bewiesen werden soll, daß in den Vorstellungen verwandte Anklänge sich fänden. Niemand hat es noch jemals läugnen wollen, daß in den religiösen Ansichten der edleren und gebildeteren heidnischen Völker mannigfach erhabene Gedanken vorkämen, die auf sittliche Lehren des Christenthums hindeuten; auch kann es nicht geläugnet werden, daß in verschiedenen Mythen heidnischer Völker Andeutungen, wenn auch nicht auf die Person Christi selbst, so doch wenigstens auf die letzte Zeit gefunden würden. Wenn auch eben diese Andeutungen es sind, an denen man sich halten muß, um in freier wissenschaftlicher Weise die welthistorische Bedeutung Christi völlig ins Klare zu setzen: so ist man doch immer noch nicht berechtigt, daraus auf einen äußerlichen Zusammenhang der verschiedenen Vorstellungen und auf eine gemeinsame Urquelle in einer Ur-Offenbarung zu schließen. Die gemeinsame Quelle besteht vielmehr in der, dem menschlichen Geiste an und für sich geeigneten Sittlichkeit und Vernünftigkeit, so wie in der Ungenügsamkeit des vereinzelten Daseins, in welcher ihm die Sehnsucht nach der Erlösung erwächst.

In verschiedenen Formen aber entfaltet sich in der Geschichte der verschiedenen Völker das Leben des Geistes, und grade die Verschiedenartigkeit in der Form ist die Hauptsache, auf die sich bei Untersuchungen in dem Gebiete der allgemeinen Religionsgeschichte die Aufmerksamkeit richten muß. Hierauf indeß hat sich der Herr Pfarrer Schmitt nicht eingelassen, indem er vielmehr, ohne auch nur im Geringsten auf die Eigenthümlichkeit in der Form der Vorstellungen Rücksicht zu nehmen, auf den von ihm aus denselben herausgezogenen allgemeinen Inhalt verweist. Ein merk-

würdiges Beispiel in dieser Rücksicht zeigt sich an seiner, ganz im Sinne hebräischer Ansichten über das Wesen der Geister unternommenen Behandlung der an und für sich nicht scharfsinnig ausgebildeten [1]) und daher in gewissem Sinne unklar zu nennenden Geisterlehre der Chinesen. Dabei hat er sich freilich irre führen lassen durch die schlechte französische Uebersetzung des Dschung-yung's von Cibot; er hätte jedoch die Uebersetzung von Abel-Remüsat und dessen Urtheil über jenes Machwerk zu Rathe ziehen sollen. [2])

Jedes Urtheil über den ächten Charakter der chinesischen Reichsreligion muß sich verwirren, sobald man denselben nicht als einen an und für sich, ursprünglich schon heidnischen zu betrachten sich geneigt fühlen will. Der Geist des Chinesen war an die Natur verfallen. Von der Herrlichkeit des sittlichen Friedenslebens der Seele wohnte demselben zwar eine Ahnung ein; in heidnischer Gesinnung jedoch faßte er sie als Vorstellung in einem äußerlichen Sinne auf, und so gewann die ganze chinesische Sittenlehre eine einseitige Beziehung zur Vorstellung von der Glückseligkeit des Daseins im Leben der Menschen auf Erden. [3]) In solchem Sinne und in besonderer Beziehung zugleich auf das, was die Blüthe des Reichs und das Wohl des Volks betrifft, schildert und preist Konfucius die Glückseligkeit der alten Zeiten. Zunächst und in unmittelbarer Beziehung zu dem Leben und den Schicksalen des gesammten Volks findet diese Vorstellungsweise ihre besondere Anwendung auf das Verhältniß derer, die als die Großväter des Volks angesehen werden, und als herrschende Kaiser die Angelegenheiten ihrer Kinder und Enkel zu verwalten und deren Schicksale zu leiten haben. [4]) Yao und dessen unmittelbare Nach-

---

[1]) Du Halde. tom. 3. p. 16.

[2]) Notic. et extr. tom. 10. p. 399. 423. 424.

[3]) William. Milne. a. a. O. p. 35. 36.

[4]) Tchoûng-yoûng ch. 20. §. 7.

folger, auch Wen-Wang und Wu-Wang sind es, die in der Kraft ihrer friedvollen Gesinnung für das Menschengeschlecht auf Erden in dem himmlischen Reiche der Mitte die Stützen des Heils geworden sind.

Das irdische Wohl des Reichs und Volks im Leben der Zeitlichkeit ist es, worauf sich, als auf das Höchste, die religiöse Sittenlehre der Chinesen bezieht. [1]) Darin, daß sie dasselbe durch ihre Tugend und ihre friedvolle Gesinnung erwirken oder sichern, und zugleich dem Volke durch ihr Beispiel vorleuchten, beruht die Heiligkeit der Kaiser. Der Schu-King hat keinen anderen Zweck, als den, eine Heiligkeit solcher Art zu preisen, und die Hauptschriften der Schüler des Konfucius, der Ta-hio, [2]) der Dschung-yung und das Werk des Meng-dsö [3]) behandeln in eben der Art den Gegenstand. [4]) In allen diesen Schriften wird die Sittenlehre durchaus nur von der politischen Seite betrachtet, und dieselbe löst sich auf in eine religiöse Lehre von der Regierungskunst, als deren Haupthebel das Festhalten an der rechten Mitte bezeichnet wird. [5])

Auch nur jene Art von Heiligkeit ist es, die in dem großen Heiligen gepriesen wird, dessen der Dschung-yung theils als eines sittlichen Vorbildes, dem der Mensch nachzuringen habe, gedenkt, theils als dessen, der da kommen werde am Ende der Tage. [6]) Nur eine irdische Erlösung in Bezug auf zeitliches Wohl des Volks und Reichs ist es,

---

1) William Milne. p. 35.

2) Mémoir. concern. les Chin. tom. 1. p. 432.

3) Du Halde tom. 2. p. 400—403.

4) Notices et extraits des man. de la biblioth. du Roy. tom. 10. p. 270—290.

5) Le Chou-King. p. 24. 26. Lün-Yü. Th. 2. B. 2. c. 1. §. 3. 4. B. 5. c. 2. §. 1. c. 1. §. 25.

6) Tchoûng-yoûng. ch. 20. §. 18. ch. 29. §. 3. 4. ch. 31. §. 3. 4. Notic. et extr. tom. 10. p. 407. 422—424.

worauf in Zeiten, in denen ihr Leben durch überhand genommene Laster, durch Unfriede und bürgerliche Kriege zerrissen ward, die alten Chinesen in der Erinnerung an die Glückseligkeit einer verschwundenen patriarchalischen Zeit hofften und harrten. Später in dem Fortgange der geschichtlichen Entwicklung ihres geistigen Lebens erwachte Ahnungen über eine wahrhafte Weltüberwindung, über Besiegung der Macht des Todes, verwirrten zum Theil entweder auf eine seltsame Weise in der Schule des Lao-dsö das Bewußtsein der Chinesen, die in Forschungen nach der Erfindung des Trankes der Unsterblichkeit, so wie der Kunst des Fliegens, durch deren Hülfe sie zur Gemeinschaft mit dem Himmel zu gelangen hofften, sich verloren, oder führten sie zum Theil auf den Weg jenes Heils, welches die aus Indien stammende Lehre von dem Mensch gewordenen Friedensgotte Buddha ihnen zu bringen vermogte.

Wie sehr in der Lehre des Konfucius auch Alles auf sittliche Verhältnisse und auf sittliche Vorstellungen bezogen wird, so darf dieselbe dennoch immer nur in einem rein heidnischen Sinne und in einem Gegensatze zu der Offenbarungslehre der heiligen Schrift aufgefaßt werden. Eine bei weitem größere Verwandtschaft, als zwischen den chinesischen und israelitischen Religionsansichten, herrscht bei dem unläugbar alten und ursprünglichen Naturdienst der Chinesen, zwischen ihrer Religion und der der Babylonier. Freilich ist es allerdings wahr, daß in den, dem Baalsdienst geeigneten religiösen Gesinnungen durchaus kein so einfach sittlicher Geist waltete, als von welchem die Seele des Konfucius begeistert war. Hartherzigkeit und Verstocktheit der Gesinnung eignete überhaupt dem Charakter der Stämme des semitischen Volks; aber bei den heidnischen Stämmen desselben kam noch zügelloses Ergehen in Wollust und Grausamkeit, so wie Trotz auf eigene Kraft hinzu. In Vorderasien war schon der Mensch erstarkt in seiner männlichen Kraft, da hingegen an dem Volksleben, welches dem

entferntesten Osten der Feste der alten Welt angehört, die Form kindlicher Gesinnung und kindlichen Bewußtseins sich ausspricht. In der Form der Unmittelbarkeit der Betrachtung faßte das Bewußtsein der Chinesen die Erscheinungen des gegenständlichen Lebens sinnlich=geistig auf, und in der Form der Unmittelbarkeit der Empfindungen die Regungen des Gewissens, die in seiner Seele den Frieden und die Ruhe störten, und ihn eben dadurch theils belehrten über das Gesetz von dem Festhalten an der rechten Mitte, theils auch fortwährend daran erinnerten. Der Geist der in der Form der Unmittelbarkeit bestehenden Lehre des Konfucius entspricht dem ersten Erwachtsein, dem Aufgange des Bewußtseins im Menschengeschlechte, und offenbart so, der Weltstellung China's gemäß, den Charakter des fernsten Ostens der Feste der alten Welt, an den er geknüpft ist, und wo er bei aller späteren Entwicklung des Bewußtseins dennoch nie völlig hat überwunden werden können.

II.

Die Systeme der indischen Philosophie, erläutert aus den, als Offenbarungslehren geltenden, Religionslehren der Indier.

Wenn von der Einen Seite unter manchen deutschen Gelehrten immer noch das Bestreben sich zeigt, alle höheren wissenschaftlichen Principien auf Offenbarungslehren zurückzuführen, so giebt es dagegen auf der anderen Seite noch weit mehrere, die alle Unmittelbarkeit geistiger Anschauung, als nur dem Glauben entsprechend, in Beziehung auf Philosophie schlechthin verwerfen und als nichtig setzen möchten. Dennoch läßt sich nicht läugnen, daß alles höhere philosophische Wissen, wenn es überhaupt etwas Lebendiges und nicht blos ein dürres Gewebe mit einander verknüpfter abstracter Begriffe sein soll, wie in innerer Erfahrung des geistigen Lebens, so auch im Gemüthe wurzeln müsse. Die wahre Philosophie irgend einer bestimmten Zeit und irgend eines bestimmten Volks kann nie etwas anders sein, als ein im Bewußtsein zu allgemeiner Gedankenform erhobenes Abbild dessen, was in dem ganzen Leben der Zeit und des Volkes waltet. Widersprüche und selbst verschiedene Systeme werden sich in ihr finden in dem Maaße als die Momente des Lebens, aus welchem sie sich entfaltet,

noch nicht zur inneren Ausgleichung mit sich selbst gediehen sind. Sie selbst ist nichts anderes, als die Abspiegelung dieser Momente in der Form des allgemeinen Gedankens, und es muß daher das, was in den ihr zu Grunde liegenden lebendigen Momenten gegeben ist, geistig in ihr wiederscheinen. Die Philosophie ist keinesweges ein durch Logik und Dialectik erzeugtes Machwerk des menschlichen Geistes; sie ist vielmehr die geistige Verklärung des ganzen, vollen, wirklichen Lebens, bei welcher Logik und Dialectik nicht als zeugende Mächte sich erweisen, sondern nur Geburtshülfe leisten können.

Diesem Verhältnisse nach, in welchem die Philosophie zum Leben steht, muß sie, wenn sie zum vollen Bewußtsein ihrer selbst gekommen ist, es erkennen, daß sie ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht aus sich selbst geboren ist, sondern aus der Form der Unmittelbarkeit, der im Bewußtsein der Glaube entspricht, sich hervorgerungen hat, und daß sie insofern immer noch an diese Form geknüpft ist, inwiefern das, was durch sie in allgemeiner Gedankenform zu innerer vernunftgemäßer Uebereinstimmung in sich erhoben werden soll, aus dem Glauben und den unmittelbaren Empfindungen des Seelenlebens entsprungen ist. Jedes besondere philosophische System hat seine letzte Wurzel in einer besonderen Seelenstimmung, die sich daran abprägt, und daß dasselbe einer besonderen Seelenstimmung entspricht, darin beruht eben seine Wahrheit. Welche Philosophie dies nicht anerkennen, und dem logischen Denken eine zeugende, nicht aber eine nur formgebende Werkthätigkeit zuschreiben will, die ist nicht schon zum vollen Bewußtsein ihrer selbst und ihres Verhältnisses zum Leben durchgedrungen.

Ohne daß dies Verhältniß in der indischen Philosophie klar erkannt worden wäre, haben sich doch in ihr auf natürlichem Wege in unbewußter Weise die verschiedenen philosophischen Systeme demselben gemäß entwickelt, so daß es kaum zu dem Gedanken gediehen ist, als

ob es möglich sei, daß die Philosophie sich losreißen könne von der auf dem Glauben beruhenden Religion. Der Glaube hat sich im Laufe der Zeiten umgestaltet, und in Folge dieser Umgestaltung bildeten sich verschiedene Systeme in Indien aus, die überhaupt nur richtig zu verstehen sind, inwiefern man sie in ihrer innigen Beziehung zu den Vorstellungen des Volksglaubens auffaßt.

Da besonders in Rücksicht auf dieses Verhältniß Ritter's Darstellung [1]) der Systeme der indischen Philosophie sehr unklar ist, so wird es sich wohl der Mühe verlohnen, diesen Gegenstand näher in's Auge zu fassen, und mehr in's Klare zu setzen. Ritter gesteht zwar zu, daß die Entwicklung der indischen Philosophie in der nächsten Beziehung zu der Religion der Hindu's stehe, wie denn alles, was bei diesem Volke hervorgetreten sei, eine religiöse Bedeutung habe, und auch noch die jüngste indische Philosophie die Spuren ihres Ursprungs an sich trüge, indem sie sich als Deutung oder Auslegung der Weda's ankündige. [2]) Anderswo auch heißt es: [3]) — „Wir müssen uns daran erinnern, daß die indische Philosophie in ihrem ersten Beginnen nichts anders sein konnte, als das allmälige Bewußtwerden des indischen Geistes über sich selbst, und daß daher auch die Elemente der religiösen Gesinnung, welche vor der Philosophie sich gebildet hatte, in dieser aufgenommen und zum wissenschaftlichen Bewußtsein gebracht werden mußten." — Nach diesen Aeußerungen scheint es jedoch, als ob Ritter sich mit seinen eigenen Ansichten in Widerspruch gesetzt habe: denn in der allgemeinen Einleitung seines Werks heißt es in Beziehung auf das Verhältniß der Religion zur Philosophie: — „Eine jede Religion hat den Zug zum Allgemeinen, selbst der roheste Fetischismus, und das Allgemeine

---

[1]) Geschichte der Philosophie. Th. 1. u. 4.

[2]) Geschichte der Philosophie. Th. 1. S. 97.

[3]) a. a. O. Th. 1. S. 126.

sucht sie auch mit dem Besonderen zu verknüpfen, darin ist kein wesentlicher Unterschied zwischen ihr und der Philosophie. Wenn nun das Religiöse einen bestimmten Ausdruck in der Sprache gewinnt, und somit als Lehre auftritt, so liegt die Möglichkeit nahe, es mit dem Philosophischen zu verwechseln. Der Unterschied zwischen beiden liegt aber darin, daß alles Religiöse als ein durch Offenbarung bestimmtes, welches in seinem unmittelbaren Auftreten auf Glauben Anspruch habe, sich darbietet, daher es sich denn auch an die persönliche Ueberzeugung der Gläubigen wendet, während die Philosophie ihre überzeugende Kraft aus Gründen der Vernunft ableitet, und ein jedes Ergebniß in seiner Verbindung mit dem allgemeinen Streben der Vernunft nach Erkenntniß überhaupt aufzufassen bestrebt ist." [1])

Dem, in diesen Worten aufgestellten Begriffe von der Philosophie gemäß würde nach Ritter das Wissen der Indier gar nicht unter den Begriff der Philosophie fallen können, und ganz besonders wäre der Wedanta, der als die jüngste indische Philosophie bezeichnet wird, davon ausgeschlossen. Denn es ist ein ganz allgemein anerkannter Grundsatz der Anhänger desselben, daß man nicht durch Vermittlung von Vernunftgründen, sondern nur durch Hülfe überlieferter Lehren im Glauben zum Schauen des Wahren gelangen könne. [2])

Der Widerspruch, in den Ritter mit sich selbst geräth, wird nicht aufgelöst durch das, was in folgenden Worten gesagt wird: [3]) — „Hierbei können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, wie sehr diejenigen im Irrthume sind, welche glauben, daß die Philosophie der Inder nichts sei, als eine Zusammenstellung ihrer religiösen Lehren oder Meinungen. Sie zeigt sich allerdings in einer genauen Verbin-

---

[1]) a. a. O. Th. 1. S. 9.

[2]) Windischmann Sancara. p. 106. 109. 112.

[3]) a. a. O. Th. 4. S. 355.

dung mit diesen, aber nicht eben in einer engeren, als in welcher wir auch zuweilen die griechische Philosophie mit den Lehren des Polytheismus oder unsere christliche Philosophie mit den Lehreu unsers Glaubens finden. Dies würden wir vielleicht noch deutlicher nachweisen können, wenn wir von den entschieden ketzerischen Systemen unter den Indern eine genauere Kenntniß hätten. Daß aber auch die nichtketzerischen Systeme zu gezwungenen Erklärungen ihrer religiösen Schriften ihre Zuflucht nehmen müssen, zeugt davon, daß in ihnen wenigstens zum Theil ein anderes Princip herrscht, als in den Grundlagen ihrer Religion." —

Es wird in dieser Stelle zugestanden, daß die griechische Philosophie mit dem Polytheismus und die christliche Philosophie mit den Lehren unseres Glaubens nur zuweilen in einer engeren Verbindung gestanden hätten. Es ist hier nicht der Ort, das Verhältniß der griechischen und christlichen Philosophie zur Religion überhaupt näher zu betrachten; sondern hier kann es nur darauf ankommen, das Verhältniß der Philosophie zur Religion, wie sich dasselbe in der Entwicklung des geistigen Lebens der Indier gebildet hat, näher zu bestimmen. Die Geschichte zeigt nun, daß mit Ausnahme einiger unbedeutender und roher, nie zum Zwecke gediehener Versuche frecher, gottesläugnerischer Sekten, in Indien die Philosophie sich nie von der Religion abgelöst habe. Eine religiöse Grundansicht bildet die Grundlage eines jeden Systems der indischen Philosophie. Von dem Wedanta erhellt dies von selbst, und wenn auch die Anhänger desselben in späteren Zeiten zu gezwungenen Erklärungen ihre Zuflucht haben nehmen müssen, so erhellt eben daraus nicht, daß philosophische Gedanken, in dem Sinne, wie sie von Ritter bezeichnet werden, in ihrer Schule sich entwickelt hätten, sondern es erhellt nur, daß in späteren Zeiten Modificationen in den religiösen Ansichten eingetreten sind. In die Lehre des Wedanta's ist der Begriff einer freien, selbstbewußten Erkenntniß, die ihre überzeugende

Kraft aus Gründen der Vernunft ableitet, noch gar nicht eingegangen. In die Lehre der Sankhya, so wie in die des Nyaya's ist dieser Gedanke allerdings eingetreten. [1]) Betrachtet man aber den Geist und die geschichtliche Stellung dieser Systeme, und untersucht man deren Verhältniß zur Religion, so findet man sehr bald, daß sie nicht blos auf allgemeinen religiösen Grundlagen ruhen, sondern in der allerinnigsten Verbindung stehen mit der indischen Volksreligion und zwar mit jener Form derselben, die sich, wie hier vorläufig zur näheren Bezeichnung angedeutet werden mag, an den Bilderdienst anschlöß.

Das eigentlich anregende Moment aller philosophischen Bestrebungen der Indier beruht in der Sehnsucht nach der Ruhe und dem Frieden der Seele. [2]) Der Erkenntniß an sich wird nur insofern wirklicher Werth beigelegt, inwiefern sie zu diesem höchsten Heile führt. Diesem Verhältniße nach gewinnt die indische Philosophie überhaupt an und für sich einen sittlich-religiösen Charakter. In der Sankhya ist dies aber ganz besonders der Fall, indem die Entwicklung ihrer Lehre sich anschließt an die Frage über die Werkheiligkeit, an die Frage über das Verhältniß der Gesinnung zum vollzogenen Werke. So geht die Polemik der Sankhya aus von dem Gedanken, daß in der äußerlichen Befolgung des Gesetzes kein Heil liegen könne, [3]) und in der Bhagawad-Gita, deren Lehre in einer sehr engen Verwandtschaft zur Lehre der Sankhya steht, bildet die, ganz im Sinne des Christenthums gefaßte Frage über die Heiligung durch den Glauben oder durch das Werk den Hauptgegenstand des Gedichts. Wenn auch die Sankhya im engeren Sinne in einem Gegensatze zum Yoga zu stehen scheint, so gehören doch beide auch wieder zusammen, und

[1]) Lassen. Carica. v. 2. 4. Transactions of the royal asiat. societ. vol. 1. p. 20. 28. 29. 95. 96.

[2]) Trans. of the roy. as. soc. vol. 1. p. 26. 95.

[3]) a. a. O. vol. 1. p. 28.

in einem gewissen Sinne, inwiefern nämlich der Yoga auch mit begriffen ist unter dem allgemeineren Begriffe der Sankhya, kann man sagen, sie ständen wie in einem Verhältniße von Lehre zur Uebung zu einander, indem in der Sankhya mehr wissenschaftliche Betrachtung in Frage kommt, im Yoga aber mehr Gewicht gelegt wird auf geistliche Uebungen und werkthätige Bezwingung der Neigungen des Herzens. [1]) So auch bereitet in der Bhagawad-Gita Krischnas den Ardschunas durch die Sankhya zum Yoga vor. [2]) Ueber den Unterschied der Lehre von Gott, der sich in beiden Zweigen der im Uebrigen enge zusammengehörenden philosophischen Lehre findet, werden spätere Erläuterungen folgen. Hier ist nur zu bemerken, daß in dem Sinne, in welchem der Sankhya in den Purana's der Saiwas vielfach gedacht wird, die Sankhya im engeren Sinne, in welchem die unmittelbare Beziehung des Göttlichen zur Weltschöpfung, der Vorstellung nach, aufgehoben wird, nicht gemeint sein kann. Daß beide zusammengehörende Zweige theologischer und ethischer Lehren in religiösen Grundansichten wurzeln, aus denen, wie aus einer gemeinsamen Quelle, sowohl der Glaube der Saiwas, als der der Waischnawas später hervorgegangen ist, folgt in Rücksicht auf die Letzteren daraus, daß die ganze Lehre in der Bhagawad-Gita als eine durch Krischnas gebrachte Offenbarungslehre behandelt wird, und in Rücksicht auf die Ersteren daraus, daß nicht nur in ihren Puranas stets auf die Sankhya hingewiesen wird, [3]) sondern auch die Saiwas grade es sind, die am eifrigsten dem Yoga sich ergeben. Sankhya und Yoga stehen in dem allerinnigsten Zusammenhange mit dem Volksglauben

---

[1]) a. a. O. vol. 1. p. 38.

[2]) Bhagavad-Gita L. 2. v. 39. translat. by Wilkins. p. 39.

[3]) Siehe Auszüge aus den Puranas bei Kennedy Researches into the nature and affinity of ancient and hindu mythology. London. 1831.

der Indier, und die Entwicklung ihrer Lehre ist enge an die geschichtliche Entwicklung der Ansichten des Letzteren geknüpft.

Was den Nyaya betrifft, so fehlt auch diesem seine religiöse Bedeutung und sein inniger Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung indischer Religionsansichten nicht. Im Gegensatze der Lehre der beiden Zweige der Sankhya in welcher der Begriff eines über die Welt erhabenen Gottesgeistes aufgestellt war, zur pantheistischen Lehre des Wedanta's, mußten sich Widersprüche erzeugen in dem Bewußtsein derer, die die Wahrheit der neu verkündigten Offenbarung des Krischnas weder abzuläugnen im Stande noch gesonnen waren, und dennoch in Rechtgläubigkeit an der Heiligkeit des in den Wedas verkündigten alten Gesetzes hielten. Vorzugsweise diesem Verhältnisse, nach welchem ein neuer Kampf im Bewußtsein entstanden war, der sich auf ein Verhältniß der Verschiedenartigkeit geistiger Formen und Vorstellungsweisen, die in einem und demselben Bewußtsein gesetzt waren, bezog, und in welchem zugleich der Trieb des Geistes erwachen mußte, die Widersprüche aufzuheben, verdankt der Nyaya seine Entstehung. Der Stifter desselben war der göttliche Weise Gautama, ein Schatz der Wissenschaften, ein Gegner der Anhänger der Mimansa. Im Eifer des Streits zeigte er ein Auge in seiner Fußsohle, wie Siwas es trägt an seiner Stirn. Gewandt war er in Erläuterung des Nyaya's, indem er falsche Lehren widerlegte, und die Allmacht des Iswara's bewies.[1]) Den eigentlichen Gegenstand seiner Lehre bildet die Lehre vom Denken und von den Formen desselben.[2]) Er war es, der die schärferen Waffen der Dialektik schmiedete, und aus dem Berichte darüber, daß er dieselben angewendet habe im Kampfe für den Glauben an Gott Iswara, den Herrn

[1]) Asiat. Research. vol. 12. p. 368.

[2]) Transact. of the roy. asiat. soc. vol. 1. p. 92.

der Schöpfung, leuchtet es ein, wie der theologische Gehalt seiner Lehre mit der Lehre der Sankhya im weiteren Sinne verwandt sein müsse. Denn Iswara ist jener in der Sankhya gepriesene, über die Welt erhabene Geist, [1]) aus welchem, als dem Para-Siwas, der Lehre der Saiwa's nach, Puruscha, so wie weltschöpferisch die göttliche Weiblichkeit, als Prakriti, Amadurga oder Bhawany hervorgeht.

Wesentlich beiden Zweigen der Sankhya geeignet ist die Lehre von der Wirklichkeit, wenn auch nicht urwesentlicher Göttlichkeit der Prakriti. Auf diese Lehre ist, im Gegensatze zu der im jüngeren Wedanta aufgestellten Ansicht von der Maja, als der täuschenden Erscheinung, die Entwicklung des mit dem Nyaya im engen Zusammenhange stehenden Waiseschika's zu beziehen. Diese beiden Lehren sind eigentlich als zu einer und derselben Wissenschaft gehörig zu betrachten. [2]) Im Gegensatze zu einander stehen sie nach den in ihnen behandelten Gegenständen. Wenn der Nyaya die Gesetze des Denkens zum Gegenstande hat, so bilden dagegen die Formen der Erscheinung, der sinnlichen Auffassung, den Gegenstand des Waiseschika's. In dem Waiseschika wird die Verschiedenheit der mannichfaltigen Formen der in die Sinne fallenden Dinge der wissenschaftlichen Betrachtung unterzogen. [3]) Diese Richtung der Betrachtung auf die Mannichfaltigkeit der Formen des natürlichen Daseins zeigt hin auf ein wissenschaftliches Bestreben, die Wirklichkeit der Prakriti zu beweisen, im Gegensatze gegen die neuere wedantistische Lehre von der Maja. Kanada, der Gründer des Waiseschika's hatte somit ein ähnliches Bestreben wie Gautama; nur war dasselbe nach einer anderen Seite hingewandt. Was die in dem Waiseschika vorgetragene Atomenlehre betrifft, so mußte

---

[1]) Vergl. Niajasutra's bei Windischmann: Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Th. 1. Abth. 4. S. 1904–1914.

[2]) Transact. of the roy. as. soc. vol. 1. p. 92.

[3]) a. a. O. vol. 1. p. 92. 100. 101.

dieselbe sich leicht erzeugen in einem Bewußtsein, welches in die Betrachtung der Mannichfaltigkeit der Formen des Daseins sich völlig verlor. Im Uebrigen aber schließt sich das Waiseschika, durch seine Verwandtschaft und durch sein Verhältniß zu dem Nyaya, wie dieser an die Sankhya, in welcher die Wirklichkeit der Prakriti behauptet wird, an, während es in Rücksicht auf die Atomenlehre auf die der Sankhya gleichfalls so nahe verwandte Lehre der Bauddha's und Dschäna's hinweist. [1])

Nach dem bisher Gesagten steht nun zu behaupten, daß die Systeme der indischen Philosophie ihre Wurzel in der Religion haben und in dem engsten Zusammenhange mit derselben stehn. Eben so auch enthält, was Philosophie der Bauddha's und Dschänas genannt werden kann, nur das Wesentliche der Religionslehren dieser Sekten. [2]) Als bestimmter Charakter der indischen Philosophie muß nach den Haupterscheinungen derselben behauptet werden, daß sie nur in zwei Hauptbestrebungen sich bewegt habe. Der Einen dieser Bestrebungen nach kam es darauf an, die religiösen Vorstellungen, die im Volksglauben in bildlich dichterischer Form lebten, zum Begriffe zu erheben in allgemeiner Gedankenform. In dieser Beziehung ist die indische Philosophie eine von religiösen Gefühlen ausgehende und in religiösen Anschauungen wurzelnde Theologie zu nennen. Der anderen jener Bestrebungen nach kam es darauf an, die verschiedenen Religionssysteme, wie sie sich in geschichtlicher Entwicklung gebildet hatten, entweder gegen einander zu vertheidigen oder mit einander zu vermitteln. In dieser Richtung bildete sich die, vorzugsweise im Nyaya behandelte, Dialektik aus, die anstatt Scharfsinn zu entwickeln, in die seltsamsten Spitzfindigkeiten ausartete.

---

[1]) a. a. O. vol. 1. p. 536.
[2]) a. a. O. vol. 1. p. 549.

Daß nun der Herr Professor Ritter den Gegenstand nicht auf eine so einfache Weise, wie es in der hier gegebenen Darstellung geschehen ist, auffaßt, sondern bald eine religiöse Grundlage der indischen Philosophie anerkennt, bald sie läugnet, und dann eine Philosophie nach seinen Begriffen unter den Indiern sucht, dies hat seine Ansicht und Darstellung in hohem Maaße verwirrt. Viel zu sehr auch mischt er, anstatt auch nur den Versuch zu machen, sich der Formen des Bewußtseins der Indier zu bemächtigen, und sich selbst daran zu verlieren, von dem Standpuncte seiner eigenen Ansicht über das Wesen der Philosophie aus angestellte Betrachtungen in seine Darstellung ein, die am Ende doch eine geschichtliche sein soll. Lücken hat jedes philosophische System: denn, wenn das nicht wäre, so müßte schon eine, den Bedürfnißen des philosophirenden Geistes völlig genügende Philosophie aufgestellt worden sein; innere Widersprüche werden sich auch an den meisten Systemen nachweisen lassen. Beides darf allerdings auch in der geschichtlichen Darstellung angedeutet werden; aber, wo die Philosophie geschichtlich behandelt werden soll, darf das Geschichtliche nicht in der philosophischen Kritik untergehen.

Auch bei seiner Betrachtung der indischen Philosophie hätte Ritter dem Gegenstande mehr nahe treten sollen, und entweder ganz läugnen, daß der Geist der Indier je in wahrhaft philosophischen Bestrebungen sich bewegt habe, oder im Gegentheile eine einfache, nicht durch eingemischte, die Betrachtung störende und verwirrende Urtheile getrübte Darstellung davon geben müssen, was er nun, seiner Ansicht nach, als die wirklichen Ergebniße philosophischer Bestrebungen des Geistes der Indier betrachte. Hierzu aber konnte es in seiner Darstellung schon darum nicht kommen, weil der Gedanke, daß die indische Philosophie in allen ihren Formen in der Volksreligion wurzele und an die geschichtliche Entwicklung des religiösen Lebens sich anschließe, nicht strenge festgehalten ward. Zwischen älterer und neue-

rer Philosophie der Indier wird unterschieden: zwischen einer, der Poesie nahe stehenden umherfühlenden, und einer, aus einem allgemeinen Ueberblicke über das ganze Wesen der Wissenschaft, welches sich nach allgemein gültigen Gründen entwickeln will, sich erzeugenden Philosophie; bald wird eine ältere indische Philosophie überhaupt geläugnet; bald wird angenommen, daß die Philosophie in Indien ohne äußeren Einfluß sich entwickelt habe, bald jedoch auch gegen diese Annahme bescheidener Zweifel geäußert, oder der Ursprung dessen, was wirklich Philosophie der Indier zu nennen sei, an den Ausbruch der Religionsspaltungen geknüpft; bald soll die Religion Buddha's ursprünglich aus dem Geiste der Hindu's erwachsen sein, bald nicht. [1]) Wenn sich dies alles auch nur als Meinung giebt, so wird man doch durch die Widersprüche, die darin herrschen, immer aufgefordert zu der bescheidenen Frage, welche Meinung denn, nach dem Wunsche oder der Meinung des Herrn Professors Ritter, man als die seinige betrachten solle.

Wahr ist übrigens allerdings, daß die Ausbildung der Dialektik in der indischen Philosophie, nicht zwar ihrem Ursprunge, wohl aber ihrer höheren Entfaltung nach, in einem sehr hohen Maaße bedingt worden ist durch den Ausbruch der Religionsspaltungen. Dies erhellt aus der schon angeführten Sage über den Gautama, den Stifter des Nyaya's. Doch Spuren spitzfindiger Beweisführung, veranlaßt durch Verschiedenheit in religiösen Ansichten, die dem Professor Ritter selbst nicht unbekannt geblieben ist, [2]) treten auch schon sehr bestimmt in den Weda's hervor, und auf der anderen Seite dagegen ist die, von Sankara Acharya dialektisch am schärfsten ausgebildete Lehre des Wedanta's, ihrem dogmatisch-theologischen Theile nach, durchaus nicht als

[1]) Th. 1. S. 97. 102. 103. 105. 106. 107. 109. 111. 115. 116. 118. 120. 125. 126.

[2]) Th. 1. S. 128. folg.

eine aus Vernunftgründen entwickelte Wissenschaft anzusehen. Der ganze Zweck dieser vom Glauben an die in den Weda's enthaltenen Offenbarungen ausgehenden Lehre geht vielmehr nur darauf hin, die alte und ursprüngliche pantheistische Religionslehre zu vertheidigen gegen neuere Religionsansichten, die sich in ethischen Kämpfen der im Streite geschichtlicher Bewegungen befangenen Seele entwickelt hatten.

Das erste Regen philosophischer Bestrebungen der Indier zeigt sich an den Upanischad's, als an Betrachtungen, in denen der Trieb des Geistes sich kund thut, aus dem Meere von Gefühlen und Empfindungen, die in den Dank- und Lobliedern der Mantra's, den Gebeten derselben und Anrufungen an die göttlichen Mächte sich ins Wort ergossen haben, zu bestimmteren Vorstellungen vom Wesen der Gottheit und der göttlichen Mächte sich emporzuringen. Mehr Klarheit, Festigkeit und Bestimmtheit der Vorstellung, ein weniger vom lyrischen Schwunge überwältigtes Bewußtsein offenbart sich schon in dem Gesetzbuche des Manu's, einem Werke, in welches in späteren Zeiten allerdings manches Neue, dem Ursprünglichen Fremdartige hineingekommen sein mag. Dasselbe bewährt jedoch seine Alterthümlichkeit dadurch auf das Bestimmteste, daß an ihm keine andere Form des Religionsdienstes hervortritt, als welche in den Weda's herrscht, keine Spur aber von jenen im Ramayana und Maha-Bharata, so wie in den Purana's gepriesenen Gottheiten, die in Bildern verehrt werden, und bei deren ausgebildeterem Dienste reicher Pomp in Anwendung kommt. Am bestimmtesten erhellt die Alterthümlichkeit des Werkes von Manu daraus, daß sich in demselben noch nicht der, im Ramayana und Maha-Bharata bestimmt ausgebildete Begriff der Trimurti findet.

Der Versuch des Herrn Professors Ritter, die Alterthümlichkeit der Gesetze des Manu's in Abrede zu stellen, [1])

---

[1]) Th. 1. S. 77. 78.

ist ein sehr verfehlter. Die durchgängig in diesem Werke herrschende Vorstellungsweise zeugt hinlänglich von dessen Alterthümlichkeit, und wenn Ritter zum Beweise seiner Meinung auch noch darauf hinweist, daß dem Verfasser desselben die gelehrten Schriften über Grammatik, Metrik, Mathematik und dergleichen bekannt gewesen wären, so hätte er sich aus dem Ramayana und Maha=Bharata darüber unterrichten können, wie frühe diese Wissenschaften schon unter den Indiern getrieben worden wären. [1]) Es fehlt dem Herrn Professor Ritter durchaus an einer lebendigen Anschauung von dem Entwicklungsgange der Geschichte der Indier, und eben deshalb ist es denn auch geschehen, daß er sich in seinem Meinen über indische Philosophie sehr verirrte.

Um überhaupt eine richtige Ansicht von der indischen Philosophie zu gewinnen, ist es durchaus vonnöthen, theils daß man dieselbe in ihrer Verbindung mit dem ganzen vollen geistigen Leben der Indier, mit ihrer Geschichte, Religion und Dichtung betrachte; theils daß man im Stande sei, aus der eigenen Form des Bewußtseins völlig heraus und in eine Welt ganz fremdartiger Vorstellungen hinein sich zu versetzen. An solche Vorstellungen und Begriffe, wie sie sich in der Geschichte der Philosophie der occidentalischen Völker entwickelt haben, darf bei der Behandlung der Geschichte der indischen Philosophie gar nicht gedacht werden. Die dem Bewußtsein der Indier geeignete, ganz eigenthümliche Auffassungsweise erfordert vielmehr eine derselben gemäße und an sie sich anschließende Erläuterungsweise. Manche Begriffe, die den Systemen der occidentalischen Philosophie zu Grunde liegen, haben sich in der indischen Philosophie gar nicht entwickelt. So ist wenigstens dem dogmatischen

---

[1]) Siehe die Sage über die Sakontala aus dem Ramayana Gesang 3 in Hirzels Uebersetzung der Sakontala des Kalidasa's. — Nalus. L. 6. v. 8. L. 12. v. 81.

Theile des Wedanta's, wie der Sankhya der Begriff einer todten Materie, der Begriff eines Gegensatzes von Geist und Körper, von Geistigkeit und Stoffheit völlig fremd. Denn ein seltsamer Mißverstand ist es, wenn Colebrooke [1]) behauptet, daß die Sankhya, als Seele und Materie, zwei ewige Principien aufstelle, da Prakriti oder die Natur, getrennt gedacht von ihren Modificationen, nichts anders als die Materie wäre. Die Indier haben die Prakriti von ihrer inneren Lebendigkeit, aus welcher sich ihre Modificationen entwickeln, getrennt nie gedacht, und der Begriff eines Urprincips, aus welchem die Vernunft und die Bewußtheit sich entwickeln, [2]) hat mit dem Begriffe todter Materie nichts gemein. Der Sinn des indischen Begriffs Prakriti wird auch durchaus nicht richtig wiedergegeben durch den Ausdruck „Körper," so wenig wie durch das Wort „Stoff;" es muß vielmehr Fleisch heißen, und man kann in dem Sinne der indischen Vorstellungsweise durchaus nicht sagen, daß das Leben oder das Wesen der Prakriti sich in dem Kreise der Körperlichkeit bewege; wohl aber kann man sagen, es bewege sich in dem Kreise der Fleischlichkeit. Auch der Wedanta weiß von dem Begriffe des Gegensatzes von Geistigkeit und Körperlichkeit nichts, wie es allein schon daraus erhellt, daß in demselben die Vorstellung von der Maja, als der täuschenden Erscheinung, sich entwickelt hat. Mit welcher Schärfe, oder nach welcher besonderen Vorstellungsweise der Begriff jenes Gegensatzes in der sogenannten Atomenlehre des Waiseschika's und in der Philosophie der Dschäna's und Bauddha's ausgebildet worden sein möge, ist aus der, von Colebrooke gegebenen, keinesweges hinlänglich klaren Darstellung nicht zu ersehen. Merkwürdig aber ist es, daß im Waiseschika die Seele und das Em=

---

[1]) Transact. vol. 1. p. 95.

[2]) a. a. O. vol. 1. p. 30.

pfindungsvermögen als Substanzen den Atomen zur Seite gestellt werden. [1])

Der ursprünglichen Weltansicht der Indier nach beruht alles Dasein, mag es in der Form der Bewußtheit oder in der der Unbewußtheit bestehen, in Bewegung und Leben. Es wird durchrauscht von dem Einen Geisteshauche, der die Welten durchdringt, der Athem des göttlichen Wesens ist, die Seele der göttlichen Mächte, wovon her die Götter ihren Ursprung und worin sie ihren Bestand haben. [2]) Ursprünglich nur war und ist, heißt es, das allewige, allumfassende, göttliche Wesen, die große, die Alles belebende Weltenseele. Diesem Wesen kommt der Name Ad'Atma, Maha Atma zu. In demselben ist jegliches Leben und Werden befangen und von demselben umfangen. [3]) Kein Thun, kein Leiden war vor ihm; in ihm aber regte sich der Gedanke, Welten zu schaffen, und es wurden die Welten; da entstand in ihm der Gedanke, Hüter der Welten zu schaffen, und es bewegten sich die Gewässer, und aus den bewegten Gewässern stieg hervor Puruscha, ein menschlich gestalteter Geist. [4]) Wie der Mensch das Maaß aller Dinge ist, so offenbarte sich an dieser Gestalt die Urform des Daseins und Lebens. Anderswo wird diese in der Urschöpfung hervorgetretene Urgestalt, der in nachfolgenden Schöpfungen alle lebenden Wesen nachgebildet worden wären, und nachgebildet würden, Brahma genannt. [5]) Er trägt in sich, in der Fülle seines göttlichen Wesens insgesammt die Urformen alles lebendigen Daseins, die der Welten und der denselben

[1]) a. a. O v. 1. p. 101. 104.

[2]) Asiat. Research. vol. 8. p. 396. 421. 442.

[3]) a. a. O. v. 8- p. 397. 421. Journ. asiat. tom. 2. p. 229. 229.

[4]) Asiat. Research. v. 8. p. 421.

[5]) Asiat. Research. v. 8. p. 454. 474. Man. I. 9. 11.

selben zur Hut bestellten, später geschaffenen geistigen Mächte, wie auch die des Lebens der Menschen, zusammt mit dem Wissen darum. Er ließ in der Siebenzahl die große Seele, die Bewußtheit und die fünf Urformen des Leidens und Thuns hervorgehen. Diese sieben Bewegungen durchdringen das gesammte Weltall im Kleinsten und Größten; in die Offenbarlichkeit aber treten sechse davon ein, die Bewußtheit nämlich und die fünf Urformen des Leidens und Thuns, die in der sichtbaren Welt erscheinend sich abspiegeln an den Organen, von denen die fünf Sinne leidend empfangen, die fünf Werkzeuge aber, als nämlich die Stimme, die Hände, die Füße, das der Ausleerung und das der Zeugung thätig wirksam sind, und denen die fünf werkthätigen Kräfte des Naturlebens entsprechen. [1]) Darauf spaltete er sich, in die lebendige Schöpfung eingehend, hervortretend in die Zwiefachheit, in das Mannweib Wiradsch, und es ging die zweite Schöpfung, die Schöpfung der sichtbaren Welt hervor. [2])

Diese Welt besteht in der Dreifachheit des Oben, des Unten und der Mitte. [3]) Darnach sind den geistig-göttlichen Mächten ihre Wohnungen angewiesen im Himmel, auf Erden oder zwischen Himmel und Erde in der Luft. Die drei Reiche des Himmels, der Erde und der Luft werden von eben so vielen Geisterfürsten beherrscht, in deren Wesen die Götterfülle beschlossen ruht. [4]) Dieser dreifachen Stufenform des Weltbau's entspricht die dreifache Bildung der menschlichen Gestalt, wonach dieselbe in das, der Verzehrung geeignete Bereich des Nabels, in das Bereich des lichtstrahlenden Hauptes und in das Bereich der luftathmenden

---

1) Man. I. 16 — 19. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 30.

2) Man. I. 33.

3) Man. I. 13.

4) Asiat. Research. v. 8. p. 395. 396.

Brust, aus der der Mond hervorging, zerfällt. Unter dem Nabel ist das Bereich des sich ergießenden Zeugungssaamens, wie in der Tiefe unter dem Weltgebäude die Meeresfluthen rauschen. Ueber dem Haupte sammelt sich der fruchtbringende Regen, wie über dem Himmel das Wasser die Feste des Himmels trägt. [1]) Aber die Schädelnath des Hauptes ward getheilt, um der Seele den Weg zu eröffnen, einzudringen in die Gestalt. [2])

Die hier aus den Weda's und Manu's Verordnungen in allgemeinen Umrissen gegebene Weltansicht bildet die Grundanschauung in der Religion der Weda's, wie in dem philosophischen Systeme des Wedanta's. [3]) Zwar kommen bei dem Reichthum an Sagen, die in der Sammlung der Weda's enthalten sind, im Einzelnen von einander abweichende Ansichten vor, und bald tritt der Gedanke von der Zeugung durch die Mannweiblichkeit mehr hervor, bald mehr in den Hintergrund zurück. Es wird das Bild von dem Weltey gebraucht; auch herrscht nicht vollkommene Uebereinstimmung in den Angaben über die verschiedenen Mittelstufen der Schöpfung bei dem Hervorgehen der sichtbaren Mannichfaltigkeit aus dem unsichtbaren Einen. Aus dem Dunkel dieser Verschiedenheiten in den einzelnen Vorstellungen leuchtet jedoch immer die makrokosmisch-mikrokosmische Ansicht hervor. Die Form der Schöpfung prägt an sich die Gestalt des Menschen ab. Das All ist nur ein großer Weltmensch und der Mensch nur ein kleines Weltall.

An diese Vorstellung knüpften sich ursprünglich die Eintheilungsgründe an, welchen gemäß nach einfachen Ansichten die Formen des Lebens in der Betrachtung nach Zahlenverhältnissen geordnet wurden. Doch sind in den Weda's, in deren Gesängen der lyrische Schwung der Em-

---

[1]) Asiat. Res. v. 8. p. 421 – 423.

[2]) Asiat. Research. v. 8. p. 424.

[3]) Siehe Windischmann Sancara. p. 144.

pfindung die ordnende Thätigkeit des Verstandes in Ueberwältigung noch gebunden hält, die Zahlenverhältnisse keinesweges nach klar bestimmten Vorstellungen so fest geordnet, wie man es bei Manu findet. Es scheint, daß die festere Bestimmung nach Zahlenverhältnissen aus einer philosophischen Richtung hervorgegangen sei, die den Keim enthalten habe zu der später mehr ausgebildeten Sankhya. [1]) Die höchst lebendig aufgefaßte Anschauung vom Makrokosmus und Mikrokosmus indeß, die der geordneteren Vorstellung von Manu zu Grunde liegt, hat sich in den Weda's schon vollkommen ausgebildet. [2])

In zwiefacher Weise wird die makrokosmisch-mikrokosmische Form aufgefaßt: einmal nach ihrer inneren lebendigen Wesenskraft, und dann auch wiederum nach den Aeußerungen ihrer Lebensthätigkeiten. Ihrer inneren Wesenskraft nach ist jede belebte Form begabt mit den drei Wesenheiten, [3]) von denen man sagen kann, daß in denselben der innere Halt ihres Lebens beruhe. Am Leben des Geistes offenbaren sich diese drei Wesenheiten als sittliche Vollkommenheit und klare Erkenntniß, oder als sittliche Unvollkommenheit, Dummheit und Unwissenheit, oder aber endlich drittens als Kampf zwischen jenem Guten und diesem Bösen. Die ganze Ansicht, die in der indischen Philosophie eine große Bedeutung hat, stammt offenbar von einer großartig zu nennenden Naturansicht her. Es mußte der indischen Vorstellungsweise die Ansicht, die auch wirklich als durchgehende Grundansicht überall durchschimmert, sehr nahe liegen, das Wesen der Fleischlichkeit an die reiche gediegene Fülle der entstehenden und vergehenden Bildungen und Gestaltungen des Erdenlebens anzuknüpfen, und dagegen das

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 20. Foĕ Kouĕ Ki. p. 152.

[2]) Asiat. Research. v. 8. p. 421.

[3]) Man. I. 15. XII. 24—26.

Wesen der Geistigkeit dem lichten, klaren, über den Wolken ruhenden Himmel zu eignen. Die Mitte zwischen Himmel und Erde, zwischen Geistigkeit und Fleischlichkeit, durch die die bewegliche Luft rauscht, ward als die Stätte der Bewegung, des eigentlichen Lebenskampfes geachtet. [1])

Drei, auf das einige Urwesen sich zurückbeziehende und in demselben wurzelnde Grundwesen sind es, auf welche die mannichfaltigen Namen der in den Veda's gepriesenen göttlichen Mächte zu deuten sind: Feuer nämlich, Luft und Sonne. [2]) Vielfach kehrt diese Vorstellung von den drei Grundmächten, die allen Daseinsformen wesentlich einwohnen, wieder, [3]) indem auch anstatt der Luft, der Welt des Mondes gedacht wird, [4]) die, bald erleuchtet, bald verfinstert, für die Heimath der menschlichen Seelen gilt. [5]) Das Feuer, dem freilich in der späteren Entwicklung indischer Ansichten eine ganz andere Bedeutung gegeben ward, kann jedoch jener ursprünglichen Vorstellung nach unmöglich anders aufgefaßt werden, als wie in seiner Kraft des Verzehrens, in welcher es als das Erdfeuer, als die Seele der Erde zu denken ist. In der skandinavischen Mythologie bezieht sich das Wesen Loki's auf das verzehrende Erdfeuer, und wenn Cäsar von den Sueven erzählt, daß sie Sonne, Mond und den Vulkan anbeteten, so wird man versucht, hier den Vulkan auch für das Erdfeuer zu nehmen; dem Mythus von dem Erdensohne Prometheus liegt ganz offenbar eine ursprüngliche, aber später verwischte Ansicht vom Erdfeuer zu Grunde, und selbst die griechische Vorstellung von der in Brüderschaft geeinigten Dreifachheit des göttlichen Wesens

---

[1]) Man. I. 13. XII. 41. 51.

[2]) Asiat Research. v. 8. p. 395.

[3]) Man. I. 23.

[4]) Bhagavad-Gita. L. 15. v. 6.

[5]) Journal asiat. t. 3. p. 22. Asiat. Research v. 8. p. 400. Theater der Hindu's. Weimar 1828. Erster Theil. S. 332.

des Zeus, des Poseidon's und des Hades möchte auf eine der indischen Ansicht ähnliche hindeuten.

Ist aber in der ursprünglichen Ansicht der Indier das Feuer als das verzehrende Feuer, wie es am Wesen des Siwas sich ganz vorzugsweise offenbart, genommen, so muß es auch als die Seele der Erde aufgefaßt worden sein, und die ganze hier behandelte Ansicht zeigt hin auf die Vorstellung, die der von Manu vorgetragenen Lehre von der Seelenwanderung zu Grunde liegt, auf die Vorstellung nämlich von den drei Welten der Sonne, des Mondes und der Erde. Den drei Guna's entsprechen Licht, Luft und verzehrendes Feuer, und im Mikrokosmus Haupt, Brust und Bereich des Nabels. Licht, Luft und Feuer können hier indeß immer nur, im Gegensatze zu den äußeren Grundkräften des Naturlebens als Urlicht, Urluft und Urfeuer gedacht werden. In der an die Entwicklung der epischen Dichtkunst geknüpften späteren Ausbildung der Religion der Indier bildete sich die Vorstellung von der dreifachen Wesenheit alles lebendigen Daseins bestimmter aus zu dem Begriffe von der Trimurti: denn dieser Begriff, den man vergebens in den Weda's oder bei Manu suchen würde, wird auf die Vorstellung von den drei Guna's bezogen. [1])

Den Aeußerungen ihrer Lebensthätigkeiten nach wird die makrokosmisch-mikrokosmische Form aufgefaßt in den Formen der Offenbarlichkeit: in der Fünfheit der Sinne nämlich und der der Werkzeuge des Handelns, welcher die Fünfheit der zeugenden Kräfte des Naturlebens entspricht. Zuerst, heißt es, ging hervor aus dem Schöpfungsverlangen des urgöttlichen Wesens die dem Gehör entsprechende Raumerfüllung mit Lautvermögen, Akasa genannt. In der

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 30. v. 2. p. 233. 242. Kennedy Research. into the nature and affinity of ancient and hindu mythol. p 209.

Vorstellung von Akasa liegt der Begriff dessen, woran oder vielmehr wodurch sich die Fülle des Seins offenbart. Mit Lautvermögen begabt, und als dem Gehör entsprechend gedacht wird Akasa in der Vorstellung, daß der Schall ein Maaß abgebe zur Bestimmung der Nähe oder der Entfernung im Raume. Aus der Raumerfüllung entsteht die Bewegung im Raum, der Wind, die reine das Athmen vermittelnde Luft, die dem Tastsinn entsprechend, von demselben empfunden wird. Auf den Tastsinn wird die Luft bezogen, offenbar in der Vorstellung, daß die dem Tastsinne entsprechende Berührung mehrerer, durch ihre Undurchdringlichkeit in ihrem Dasein sich bewährender Dinge mit der Bewegung zusammenfalle. Aus der Luft entwickelt sich das Licht, die Gegenstände sichtbar machend, die Finsterniß verscheuchend, Glanzstrahlen ausbreitend; durch das, dem Sinne des Gesichts entsprechende Licht wird die Gestalt offenbar. Aus dem Lichte entspringt das Wasser, wo vonher der Geschmack; und aus dem Wasser die dem Sinne des Geruchs entsprechende Erde, der die Riechbarkeit eignet. [1])

Noch auf mehrfache, als in der hier angeführten Weise wird namentlich in der Geisterlehre die makrokosmisch-mikrokosmische Ansicht durchgeführt. [2]) Das Beigebrachte kann indeß genügen, um die Grundvorstellung zur Anschauung zu bringen. Nur ist noch zu bemerken, daß die an die Vorstellung von den drei Guna's angeknüpfte makrokosmisch-mikrokosmische Form in einem ähnlichen Verhältniße zu der zweiten hier dargestellten Form stehend gedacht werden müsse, als in welchem Verhältnisse die Gottheiten der Trimurti zu denen von Indra beherrschten Weltgöttern und Geistern stehen. Jene, die in dem einigen Urwesen, welches als das

---

[1]) Man. I. 75. 78. Asiat. Research. v. 8. p. 426. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 31. v. 2. p. 36.

[2]) Journ. asiat. t. 2. p. 271.

Brahma bezeichnet wird, geeinigt sind, [1]) sind die im Leben waltenden ersten und höchsten Mächte, und wenn auch nicht durchaus dem Geschicke der Wandelbarkeit, noch selbst der Sterblichkeit enthoben, so sind sie doch insofern ewige zu nennen, inwiefern ihr Wesen wohl in dessen Totalität, als der allgemeine Grund, Träger und Halt des Lebens, der Welt einwohnt, nicht aber in zersplitterte Richtungen zerfällt, noch sich auseinander scheidet, um in den vereinzelten Kreisen des Weltlebens obwaltend, dieselben unmittelbar zu beherrschen. Die Götter niederen Ranges dagegen sind Weltgötter und Hüter der Welt, deren Herrschaft und Macht sich in den vereinzelten Kreisen des Daseins bewegt.

Wenn auch den Anhängern des Wedanta's die Unterscheidung des Ewigen und des Vergänglichen ein wesentlicher Punct in ihrer Weltbetrachtung ist, [2]) so tritt dennoch in dem Kern ihres Systems, in der Lehre der Weda's das Festhalten des Bewußtseins an der Vorstellung von der Alleinheit des göttlichen Wesens, wodurch nicht nur, sondern auch worin das gesammte Weltall mit allen lebendigen Geschöpfen desselben seinen Bestand habe, auf eine sehr lebendige Weise hervor. Alles ist nur, wie durch ihn, den Einen, so auch nur in ihm, dem Einen. In Allem ist es nur das Eine, die allgemeine Weltenseele, die unsichtbar und unoffenbar Alles durch ihren Hauch belebt. Stets und für alle Zeit besteht nur in ihr, in diesem urgöttlichen Wesen, durch das alles in seinem Dasein erhalten wird, die Welt. In ihm, diesem göttlichen Urwesen werden alle Welten und alle Dinge verzehrt und zerstört, und neu wiederum aus ihm hervorgehend geschaffen. In ihm werden die Dinge in mannichfaltigen Formen des Daseins gesponnen und ge-

---

[1]) Schlegel's indische Bibliothek Th. 2. S. 421. 422. Moor Hind. Panth. p. 9. Kennedy Research. p. 195. 201. Colemann The mythol. of the Hind. p. 1. Asiat. Res. v. 1 p. 243.

[2]) Windischmann Sancara. p. 101.

webt, und es ist selbst die Spinne und das Gespinnste. In dreifacher Weise offenbart es sich, im Schaffen, Erhalten und im Zerstören. [1]) Die wahre Erkenntniß beruht eben deshalb in dem Absehen von der Mannichfaltigkeit und von den Verhältnissen und Beziehungen der Dinge zu einander, und in dem unverwandten Hinschauen auf das Eine, in welchem alle Daseinsformen nur ihr wahres Sein haben. Die Vorstellung von dem Nichtsein der Welt und davon, daß dieselbe nur geschaffen sei durch die Maja, durch die Macht der täuschenden Erscheinung, steht mit den Weda's in einem offenen Widerspruch, und kann von Erläuterern nur im Kampfe gegen Angriffe, durch welche ihre pantheistische Lehre bedroht ward, ausgebildet worden sein. [2])

Nach den Weda's und den an sie und ihren Inhalt sich anschließenden Gesetzbüchern des Manu's ist die Bhagawad-Gita die zweite Quelle indischer Weisheit. Dieselbe enthält die, dem Menschengeschlechte durch Krischnas, der auf Erden hinabgestiegen war, den fürstlichen Erdhütern der Gerechtigkeit und des Friedens im Kampfe gegen ihre übermüthigen Vettern in göttlicher Schutzherrlichkeit zur Seite zu stehen, gewordene Offenbarung. Das Verhältniß der Lehre der Bhagawad-Gita zu der der Weda's wird äußerlich bestimmt durch die indische Sage über die verschiedenen Zeitalter. Die Weda's werden dem ersten Zeitalter der Unschuld, dem der Erzväter geeignet; die Bhagawad-Gita dagegen, deren Offenbarung im Laufe des großen Krieges während des dritten Zeitalters geschah, dem Zeitalter der Erlösung, in welchem der als Krischnas Mensch gewordene Gott Wischnus den Fürsten der Gerechtigkeit und des Friedens das Heil brachte.

---

[1]) Asiat. Research. v. 8. p. 426. 432. 444. 475. Windischmann Sancara. p. 143. 144. 145. 153. Transact. of the roy. as. soc. v. 2. p. 34. 35. Man. XII. 118—122.

[2]) Windischmann Sancara. p. 20. 153. Transact. of the roy. as. soc. v. 2. p. 39.

Inwiefern der Wedanta in der Lehre der Weda's wurzelt, er nur hervorgegangen ist aus dem Bedürfniße der Erläuterung derselben, und bis in die spätesten Zeiten hinein seinen, diesem Bedürfniße entsprechenden Charakter behauptet hat, insofern gehört die in dem Wedanta vorherrschende Grundansicht einer patriarchalischen Zeit an. Anders dagegen ist es mit der Lehre der Bhagawad-Gita. Diese stammt aus der Heroenzeit der indischen Geschichte her und entwickelt dem zufolge einen durchaus sittlichen Charakter. In den Mantra's und in den Upanischads der Weda's offenbart sich das Ringen und Kämpfen eines in Naturbetrachtung versunkenen Bewußtseins, welches einzig nur darauf gerichtet ist, die mannichfaltigen Vorstellungen, die sich in der Betrachtung der Bilder eines reichen Naturlebens im Bewußtsein erzeugen, zu ordnen, auf Einheit zurückzuführen und anzuschauen, als nur in der Einheit als Gesammtheit bestehend, von dem einigen Lebenshauche beseelt. In der Bhagawad-Gita dagegen bewegt sich, dem Grundgedanken nach, wie in seinem innersten Mittelpuncte das ganze Gespräch um die Hauptfrage über das innere Verhältniß der That und der Handlung zum sittlichen Zustande der Gesinnung und zur Seeligkeit. Keinesweges verliert sich in der Bhagawad-Gita das Bewußtsein in Naturbetrachtung, indem es etwa sich erginge in reicher Ausbildung einzelner Vorstellungen über das Wesen der geschaffenen Dinge, deren Zusammenhang und Gegensatz, überhaupt deren Verhältniß zu einander. Auf den Kreis des Naturlebens vielmehr richtet in der Bhagawad-Gita die Betrachtung ihre Aufmerksamkeit, und verweilt in diesem Kreise nur insofern, inwiefern es zur Erläuterung der wesentlich in Untersuchung gezogenen sittlichen Hauptfrage unumgänglich vonnöthen ist. Nur im Allgemeinen wird von der Form und von den Formen des Naturlebens geredet, und in stetiger Beziehung und Hindeutung nur auf die sittliche Frage, auf die das Gespräch stets wiederum sich zurückwendet. An-

ders dagegen ist es allerdings in den Weda's, in denen vor allem Anderen ein Kampf des Bewußtseins sich ausspricht, in welchem darum gerungen wird, vom Weltall, als von einer in sich in geordnetem Zusammenhange stehenden, von dem Einen göttlichen Geisteshauche beseelten Gesammtheit, sich die Vorstellung zu bilden. Zwar hebt die Lehre der Bhagawad-Gita die Vorstellung von dem geistig geordneten Zusammenhange im Weltall nicht auf; doch richtet sich einestheils die derselben geeignete Betrachtungsweise nicht vorzugsweise auf diesen Gegenstand hin, und anderen Theils löst sich die Betrachtung in der scharf hervorgehobenen Entgegensetzung des Wesens der Geistigkeit zu dem der Fleischlichkeit wirklich schon ab von den Kreisen der in die Sinne fallenden Dinge, und erhebt sich zu selbstständigen, unabhängig von der Natur und sinnlichen Eindrücken, in geistiger Anschauung bestehenden Vorstellungen. Nicht daher unmittelbar in der Natur, in welcher, der eigentlichen Ansicht der Sankhya nach, in blinder Nothwendigkeit der ihrem Wesen geeigneten Beschaffenheiten die Naturkräfte sich entfalten [1]), sucht die, der Lehre der Bhagawad-Gita geeignete Betrachtungsweise das Wesen des Göttlichen anzuschauen, sondern im Geiste vielmehr und im Geistigen. Die in den Weda's gepredigte Lehre von der Vereinigung der einzelnen Seele mit dem allgemeinen göttlichen Geisteshauche bezieht sich, inwiefern mehr oder weniger klar ausgebildete Andeutungen auf dieselbe auch schon in den älteren Mantra's und Upanischads sich finden, der innersten Grundansicht nach, immer nur auf die Vorstellung von dem Aufgelöstwerden der in den Banden der Selbstheit und einseitiger Neigungen gefesselt gehaltenen vereinzelten Seele, und von dem Aufgehen derselben in die allgemeine, das gesammte All durchdringende göttliche Urwesenheit. Die in der Bha-

---

[1]) Bhagavad-Gita. L. 3. v. 27. L 5. v. 14. L. 13. v. 19. 29. L. 14. v. 19. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 25. 37.

gawad-Gita gepredigte Lehre von der Vereinigung der Seele mit Krischnas dagegen bezieht sich auf die Vorstellung von der Erhebung der Seele in eine über die Natur erhabene, innerlich im Geiste bestehende sittliche Welt, in die Krischnas in seiner zur Göttlichkeit sich verklärenden Gestalt dem Ardschunas den Blick eröffnet. [1])

In den Weda's, wie auch immer noch bei Manu geht alle Betrachtung aus von Betrachtungen über die Entstehung der Welt aus dem Geiste Gottes. Nicht so in der Bhagawad-Gita. Hier setzt sich und den, der ihm zuhorcht, der Dichter gleich Anfangs in den Mittelpunct der geschichtlichen Kämpfe des menschlichen Lebens. Das Heer der von Krischnas beschützten fünf Fürsten steht versammelt und gerüstet zum Streite da, und feindlich gegenüber das Heer der Korawas, vorzuschreiten bereit zur entscheidenden Schlacht. Aber die dem Geiste der Indier, bei der sonst demselben allerdings auch geeigneten Härte, dennoch zugleich so tief einwohnende Milde bewegt in Weichheit das Herz des Ardschunas. Ahnherren seines Geschlechtes, Oheime, geistliche Führer und Lehrer, Neffen, Verwandte, Freunde und Schwäger erblickt er in beiden Heeren feindlich sich gegenüberstehen, und es erfaßt ihn die Angst vor dem Frevel gegen das eigene Blut, wie gegen die geheiligten Bande, die geistliche Lehrer und Schüler verwandt machen. Von solchem Frevel wendet sein Herz sich ab, und selbst auch um des Besitzes aller Welten willen möchte er ihn nicht begehen. Der göttliche Krischnas jedoch, der als sein Wagenführer ihn geleitet, und gegen den er sein Herz ausgeschüttet hat, sucht ihn zu ermuntern, indem er ihn verweist an das, wozu er als Krieger und königlicher Held berufen sei, [2]) und zugleich seinem Geiste den Blick eröffnet in eine Welt des Geistes, die erhaben über Tod und Vergänglichkeit von der Macht

---

[1]) Bhagavad-Gita. L. 8. v. 15. 16. 20. L. 11. v. 15—31.
[2]) Bhagavad-Gita. L. 2. v. 31—36.

des Verderbens unberührt bleibe. Jede Seele sei ewig, lehrt er, selbst auch immer schon in dem Zustande, in welchem sie noch der Wanderung durch die verschiedenen Welten unterworfen sei und fleischliche Geschöpfe belebe, die dem Wechsel der Geburt und des Todes unterlägen. Darum habe der Tod nichts furchtbares, nichts bedauernswerthes: denn nicht die Seele würde davon berührt. Tod und Vergänglichkeit herrschten nur in den Kreisen des fleischlichen Daseins, über die erhaben die unsterbliche Seele sei, die jene Kreise belebe. Nicht die Seele werde von den Pfeilen getroffen, nicht von den Flammen verzehrt, noch von der Welle dahingerafft, oder durch den Lufthauch ausgedörrt.[1]) Was erhaben sei über Holz und Eisen, über Wasser und Luft, habe der Weise zu suchen. Dies aber sei der Zustand des Gleichmuths, in welchem die Seele, unberührt von den vorübergehenden Empfindungen der Kälte und Wärme, der Lust und des Schmerzes, ohne Neigung und Eigenwillen begierdelos in geduldiger Standhaftigkeit ausharre.[2])

Weil er durch den göttlichen Geist dazu berufen wäre, und durch die Obliegenheiten seines Standes angewiesen, wie auch getrieben werde durch den nothwendigen Gang der Natur, solle sich Ardschunas, spricht Krischnas, vor dem Kampfe nicht scheuen. In den werkthätigen Kampf des Lebens werde ohnehin ein Jeder durch das Leben selbst mit Nothwendigkeit hineingezogen,[3]) und nicht in Abscheu vor dem Kampfe, noch in der Enthaltung von aller Werkthätigkeit beruhe das Wesen der Freiheit des Geistes, noch werde dadurch das Heil der Seele erwirkt, sondern nur darin bestehe die wahrhafte Ueberwindung des Lebens durch den Geist, daß derselbe, dem Leben sich hingebend, in dem Strome

---

1) Bhagavad-Gita. L. 2. v. 11—15.
2) Bhagavad-Gita. L. 2. v. 14. 15. 47. 48.
3) Bhagavad-Gita. L. 18. v. 58—60.

desselben sich bewegend, und durch denselben sich bewegen lassend, zugleich erhaben über demselben, so wie über der eigenen Werkthätigkeit, in Freiheit sich zu behaupten vermöge.

Dies ist die tiefsinnige Lehre, die durch das ganze zwischen Krischnas und Ardschunas gehaltene Gespräch, als Haupt- und Grundgedanke, sich durchschlingt, und zu deren Erläuterung eigentlich alles andere, was sonst noch die Bhagawad-Gita enthalten mag, immer nur dienen soll. Ueberall zeigen Form und Inhalt des Gedichts hin auf jene sittliche Lehre. An die unmittelbar aus der Betrachtung des bewegten Kampfes des geschichtlichen Lebens der Menschheit im Bewußtsein erzeugte Frage über den Beruf des Menschen zum Kampfe und zum Handeln knüpft sich der Anfang des Gesprächs an, und mit allerlei Abschweifungen, die nur um des Zweckes willen geschehen, die Hauptsache, auf die es ankommt, klarer ins Licht zu stellen, schreitet die Rede fort, indem sie immer wieder sich zurückwendet auf die Frage über den Beruf des Menschen zum Handeln und über den Zustand der Gesinnung, in welchem zu handeln sei.

Seiner wesentlich sittlichen Bedeutung nach, die sich kund thut durch die im ganzen Lehrgedichte vorherrschend waltende sittliche Betrachtungsweise aller Verhältnisse des Lebens, tritt der Geist der Bhagawad-Gita dem Geiste der Weda's in scharfem Gegensatz gegenüber. Dem Geiste der Weda's eignet, seinem innersten Wesen nach, die Richtung des geistigen Lebens auf erkennende Betrachtung der Gegenständlichkeit des Daseins in deren Einheit und geordnetem Zusammenhange; dem Geiste der Bhagawad-Gita dagegen eignet wesentlich die Richtung auf sittliche Uebung des Seelenlebens in Bändigung der Gelüste der Eigenheit und Selbstsucht, und die Erkenntniß, die die Sankhya gewährt, wird in der Bhagawad-Gita nur in Beziehung auf die Bußübungen des Yoga's behandelt. [1])

---

[1]) Bhagavad-Gita. L. 2. v. 39.

Durchaus falsch und verwirrend ist die Verwechselung der Sankhya des Kapila's mit der Sankhya überhaupt. Diese Verwechselung hat leicht daraus entstehen können, daß Colebrooke in seiner Darstellung der Systeme der indischen Philosophie hauptsächlich besondere Rücksicht nahm auf die Lehren der Sankhya des Kapila's, um auf die Verwandtschaft derselben mit den Lehren der Dschaina's und Baudha's aufmerksam zu machen.[1]) Im Uebrigen muß er selbst gestehen, daß es nicht nur eine, von ihm als theistisch bezeichnete Sankhya gäbe, sondern auch eine pauranische, die die Natur als eine Täuschung betrachten soll, und die sich anschließe an die bei Manu gefundene Lehre von der Weltzeugung.[2]) Durch das, was Colebrooke über das Verhältniß der Sankhya zum Yoga andeutet, wenn er sagt, daß Kapila sich mehr mit der Erforschung der Principien und mit Betrachtungen über dieselben beschäftigt, Pantanjali aber mehr auf Bußübungen und Versenkung des Geistes in sich gedrungen habe,[3]) scheint, wenn man dieselbe in ihrem Zusammenhange auffaßt, die eben vorher angeführte Stelle der Bhagawad-Gita über das Verhältniß der Sankhya zum Yoga völlig erläutert zu werden. Es wäre darnach anzunehmen, daß die Sankhya eigentlich die allgemeinen wissenschaftlichen Principien der Lehre entwickele, auf welcher die Ethik des Yoga's beruht. Deshalb auch wird des Gegensatzes von beiden da wieder gedacht, wo die Betrachtung darüber anfängt, daß um zu wahrer Heiligkeit zu gelangen, die Werkthätigkeit mit der Erkenntniß verbunden werden müsse,[4]) und, nach der Uebersetzung von Wilkins, heißt es an einer anderen Stelle, daß man die Erkenntniß von Puruscha, Prakriti und den drei Guna's

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 19.

[2]) a. a. O. v. 1. p. 25. 26.

[3]) a. a. O. v. 1. p. 38.

[4]) Bhagavad-Gita. L. 3. v. 3.

gewänne durch die Sankhya in Verbindung mit dem Yoga. [1])

Jene allgemein wissenschaftlichen Principien der Sankhya, wie sie auch in der Bhagawad-Gita vorgetragen werden, [2]) beziehen sich aber auf die mit der pantheistischen Lehre der Weda's von dem urschaffenden Weltgeiste keinesweges in Uebereinstimmung stehende Lehre von einem über die Natur erhabenen Seelenzustande, von einem an und für sich seienden Gegensatze zwischen Seele und Welt, zwischen Geistigkeit und Fleischlichkeit. Zum Bewußtsein dieses Gegensatzes kann es im Geiste der Indier nur gediehen sein nach dem Heraustreten aus dem patriarchalischen Zustande und im Erwachen der geschichtlichen Kämpfe des Volkslebens. In diesen Kämpfen mußte sich aber die Vorstellung von der am Leben des menschlichen Geistes in der Geschichte sich offenbarenden sittlichen Kraft der Seele erzeugen, und somit war der ganze Kern zur Sankhya gegeben.

Daraus, daß in der Bhagawad-Gita die Lehren der Sankhya und des Yoga's schon reich ausgebildet, und in der Art und Weise, wie solches, der Form des indischen Bewußtseins nach, überhaupt möglich war, dialektisch geordnet sind, ist mit Recht zu schließen, daß die Vorstellungen der Sankhya in ihren Keimen schon längst vor der Abfassung jenes Lehrgedichts vorhanden gewesen sein müssen. Das eigenthümliche und wesentlich Unterscheidende der Sankhya beruht nun aber in der Lehre von einer über die Welt erhabenen sittlichen Seelenkraft, in einer Lehre, die sich seit dem Erwachen der geschichtlichen Kämpfe im Leben der Indier entwickelt haben muß. Daß diese Lehre, Einem ihrer Zweige nach, in ein-

---

[1]) The Bhagvat-Geeta translat. by Wilkins. London 1785. p. 105.

[2]) Bhagavad-Gita. L. 2. v. 12—21. L. 13. v. 19.

seitiger Verfolgung der Richtung, in welcher sie sich zuerst erzeugt hatte, sich fortentwickelte, darf Niemanden Wunder nehmen, und so bildete sich die Sankhya des Kapila's aus. Dem inneren, darin waltenden Geiste nach, steht zu behaupten, daß diese Lehre ursprünglich ausgegangen sei von der Frage nach dem höchsten Gute, und darauf die Antwort gefunden habe in der Behauptung, daß Alles, was die Welt angehe, weil es vergänglich, auch nichtig seie, und daß das höchste Gut in einem völlig befriedigten und beruhigten, seeligen Seelenzustande bestehe. Mit dieser gefundenen Wahrheit begnügte man sich in der Sankhya des Kapila's und wies zugleich darauf hin, daß die Götter des brahmanischen Volksglaubens der Vergänglichkeit unterworfen wären.[1]) Dessen aber enthielten sich die Anhänger des Kapila's, dem über die Welt erhabenen, ewigen Geiste, der in den sittlichen Kämpfen ihrer Seele an ihrem geistigen Leben in seiner beseeligenden Kraft sich bewährt hatte, eine Beziehung zur Weltschöpfung zu geben. Atheistisch indeß ist deshalb die Lehre des Kapila's durchaus nicht zu nennen: denn es hatten die Anhänger derselben den sittlichen Gott in ihrer Brust.

An die Formen der älteren Lehre schlossen sie sich in ihrer Weltbetrachtung an. Das, was dem großen Brahma, dem ersten Makrokosmus geeignet gedacht worden war, wandelten sie, nach der in den Veda's herrschenden Vorstellung von der Mannweiblichkeit, völlig um in die Vorstellung von der, von ihnen freilich nicht mehr als göttlich geachteten Weiblichkeit. Denn Prakriti ist die, Vernunft und Bewußtheit nebst den sinnlichen Dingen schaffende Macht, und der Hauptsache nach sind die Formen, nach welchen die Sankhya die Weltschöpfung durch die Prakriti bewerkstelligen läßt, nach denselben Principien gebildet, als wonach die,

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 37.

die, den wedantischen Ansichten geeigneten Formen des Weltenwerdens, mit Ausnahme freilich solcher Unterschiede, die in den Grundverschiedenheiten der Ansicht beruhen. Das gesammte Dasein, die Urvernunft in ihrer Dreifaltigkeit, die Bewußtheit nebst den, nur den Wesen einer höheren Ordnung erkennbaren fünf Urformen des Sichtbaren in der Welt, wie gleichfalls auch die Fünfheit der Sinne mit deren sie umfassendem Gemeinsinne, die fünf Werkzeuge des Handelns und die fünf zeugenden Kräfte des Naturlebens, alles dies beruht, der Lehre der Sankhya nach, in der Wesensfülle der Prakriti und geht aus ihr hervor. [1]) Die makrokosmisch-mikrokosmische Ansicht der Weda's ist hier noch immer festgehalten. Der Unterschied besteht nur darin, daß hier der ganze Kreis des weltlichen Daseins und dessen Schöpfung an die Vorstellung von einer, als Prakriti, aus sich selbst gebährenden Weiblichkeit geknüpft ist. Puruscha, der männliche Geist, ist nur Zeuge, der stille Beobachter, der in das Fleisch sich hinabsenkend, um in demselben als Fremdling zu wohnen, sich mit Sinnen und Werkzeugen des Handelns umhüllt, und nur den Schein der Werkthätigkeit annimmt. [2])

Die Weltschöpfung geht, nach den in der Sankhya gelehrten, von den der Weda's abweichenden Ansichten hervor aus der Entwicklung der unentwickelten, als Prakriti weiblich gedachten schaffenden Kraft: auf daß Puruscha, der Geist, in Begier, hinblickend auf die Schönheit und Mannichfaltigkeit des Lebens, und schaamvoll zugleich den Fesseln desselben sich entreißend, auf den Weg zur Freiheit gelange. [3]) Wie der Lahme mit dem Blinden sich verei-

---

[1]) a. a. O. v. 1. p. 30. Lassen. Carica. v. 22—25. Bhagavad-Gita. L. 13. v. 5. 6.

[2]) Lassen. Carica. v. 19. 20. Bhagavad-Gita. L. 13. v. 21. 22. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 32.

[3]) Lassen. Carica. v. 20. 21. 55—58.

nigt, um schauend bei seinem Gange sich stützen zu lassen von dem Nichtsehenden, so vereinigen sich in der Schöpfung Puruscha und Prakriti. [1]) Zurück aber, wie eine Tänzerin die Bühne verläßt, nachdem sie vor den Zuschauern ihre Reize enthüllt und entwickelt hat, zieht sich Prakriti wieder aus der Vereinigung mit Puruscha, nachdem sie sich ihm offenbart und in seinem Lichte vor ihm verklärt hat. Nicht schaut sie ihn weiter an, nachdem sie von ihm gesehen worden ist, und auch er läßt, nachdem er sie angeblickt hat, von fernerem Anschauen ab. Sie ist in der Abspiegelung ihrer selbst im Lichte des Geistes zum Bewußtsein der Nichtigkeit ihres eigenen Daseins gelangt, und nicht eigentlich der Geist ist es, der in den Strudel des Lebens hinabgezogen, gefesselt oder befreit würde, sondern die Natur vielmehr ist es, die in den Strudel des Lebens hineingezogen und gefesselt, befreit und erlöst wird, indem sie den Seelen, in deren Mannichfaltigkeit, sich anschmiegt. [2]) Sie gelangt zur höchsten Erkenntniß, daß das, in Selbstsucht und Eigenwillen nur sich bewegende Ich nicht existire, kein Eigenthum überhaupt sei. In dieser Erkenntniß wird ihr die Freiheit vom Wechsel der Zeugung zu Theil; sie läßt hinfürder ab vom Schaffen und zieht sich in sich selbst zurück. [3]) Hiernach ist für die Welt nichts weiter zu gewinnen, wenn auch die Seele noch eine Zeitlang im Fleische verweilt. Die Vereinigung dauert alsdann nur in einer solchen Art fort, wie in Folge des ursprünglichen Anstoßes das Rad des Töpfers immer noch fortwirbelt, auch nachdem der Topf schon seine Form gewonnen hat. Wenn aber endlich zuletzt die Seele von ihrer im Fleische angenommenen Form sich ablöst, und für

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 32.

[2]) Carica. v. 59—61. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 42.

[3]) Carica. 64—66.

sie das Leben der Natur erlöscht, dann tritt die vollkommene und ewige Befreiung ein. [1])

Daß die Lehre der Sankhya im Einzelnen Lücken, Unklarheiten und Dunkelheiten darbietet, ist nicht zu läugnen. Namentlich ist dies der Fall in Rücksicht auf die Frage über das Offenbarwerden des Geistes in sich und der Dinge in ihm. Die Vorstellung ist indeß diese, daß überhaupt nichts offenbar werde außer in der Vereinigung der Seele mit dem Fleische; daß aber Vernunft und Ichheit, als Formen der Offenbarlichkeit im Fürsichsein, der Prakriti eigenen, und daß diese Formen nur erst beseelt werden durch den Puruscha. An diese Vorstellung schließt sich eine andere von dem feineren Gewande an, womit die Seele sich umhülle, um als Person ins Fleisch zu treten. [2]) Es wird durch dieselbe der Gedanke angedeutet, daß die Seele in ihrem Urwesen gar nicht als in einer Form bestehend gedacht werden könne, die mit den Formen der geschaffenen Dinge irgend etwas gemein habe, und daß das als feinerer Leib gedachte Glied, durch welches das Eintreten der Seele ins Fleisch und die Gemeinschaft mit demselben vermittelt wird, nicht aus dem Wesen der Seele stamme, sondern ein Geschöpf der Natur sei. Die Vorstellung von dieser feineren leiblichen Form, in die die Urseele einträte, schließt sich an die bei Manu vorkommende, hier freilich in einem ganz anderen Sinne genommene Vorstellung an von der Lebensseele, die nach dem Tode, mit neuen Sinnen umgürtet, die Strafen empfinde, die Yama wegen der im früheren Leben begangenen Sünden verhängt habe. [3])

In Rücksicht auf die in derselben herrschenden Ansich-

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 42. 43. Carica. v. 68.

[2]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. 32. 33. Vergl. Ritter. Th. 4. S. 373.

[3]) Man. XII. 12. 16. 17.

ten über die Formen des Naturlebens hat die Sankhya sehr viel der makrokosmisch=mikrokosmischen Lehre der Wedas entnommen; auch muß sie, wie aus der Beziehung, die derselben zur Zahlenlehre gegeben wird, hervorgeht,[1]) einzelnen Vorstellungen der Weda's durch Zurückführung auf Zahlenverhältnisse nähere Bestimmungen beigefügt haben. Der Gegensatz indeß, der zwischen der Sankhya und dem Wedanta herrscht, tritt sehr bestimmt hervor. Von wesentlicher Bedeutung dabei ist, daß in der Sankhya das Bewußtsein im freien Ringen des Geistes sich aus dem Pantheismus der Weda=Lehre und über denselben erhebt, zu der Vorstellung von einem überweltlichen Geiste gelangt und einen wesentlichen Gegensatz setzt zwischen Geist und Natur. Das Grundprincip der Sankhya ist das Princip ethischer Freiheit, wie dasselbe auf eine lebendige Weise sich offenbart im Ramayana und Maha=Bharata, und die Lehre der Sankhya steht zur Lehre der Weda's in demselben Verhältniße, wie diese beiden großen epischen Gedichte der Heroenzeit zu den Hymnen der Weda's.

Form und Zweck der Buße, als das Wesentliche, worauf alle indische Philosophie sich bezieht, sind daher in beiden Systemen ganz anders geartet. Dem Wedanta nach, in welchem die Welt als eine Abspiegelung des ewigen Wesens, des göttlichen Geistes=Hauches, Atma's, des Weltenschöpfers angesehen wird, besteht das Wesen der Buße darin, daß die einzelne Seele den Banden, durch die sie in der Mannichfaltigkeit des Lebens gefesselt wird, sich zu entziehen trachte, indem sie von der zerstreuenden Mannichfaltigkeit der Welt ihren Blick abwende und absichtlich davor sich verblende, im Suchen und Ringen um die Gemeinschaft mit dem ewigen Geistes=Hauche, dem Schöpfer der Welten. Zu dieser Gemeinschaft führt die höchste Erkenntniß

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 20. Foĕ Kouĕ Ki p. 152.

und Weltüberwindung durch Buße. [1]) An sein ursprüngliches göttliches Wesen sich erinnernd, soll der Mensch darnach trachten, desselben sich bewußt zu werden, und so sich selbst als Gott zu erkennen. [2]) Diese Erkenntniß wird gewonnen durch die in Buße geschehende Entfremdung des Bewußtseins von allem Einzelnen und Aeußeren, von aller sinnlichen Erscheinung und durch Versenkung des Geistes in innere Beschauung. Es wird dadurch die Seele in einen Zustand erhoben, in welchem sie unmittelbar mit Atma vereinigt wird. [3]) Wie in dem großen Opfer der Götter und Geister die in sich einige Seele des Welthauchs sich hingiebt und ausgießt in das Leben der Welt, und durch dieses allgemeine Opfer die Weisen und die Menschen gebildet werden [4]): so dagegen schließt sich wieder das Gewebe der Weltenschöpfung durch jenes Opfer, welches vom Menschen zu vollbringen ist, indem er in Gedanken alle Welten und was sie enthalten in das Feuer der Macht des Schöpfers wirft, und dadurch eben im Geiste zu ihm, der im Anfange der Schöpfung steht, zurückkehrt. [5])

Völlig umgekehrt aber ist das durch die Sankhya gesetzte Verhältniß. Nicht nach Auflösung in die allgemeine Weltseele in Rückkehr zur ewigen Urquelle der Schöpfung strebt die Seele in der, der Sankhya geeigneten Buße; der Zweck dieser Buße besteht vielmehr darin, in dem Genusse der Schönheit und Mannichfaltigkeit des lebendigen Daseins den Fesseln desselben in freier Erhabenheit sich zu entziehen, und über der Natur schwebend, dieselbe zu haben, als ob

---

[1]) a. a. O. v. 2. p. 38. Man. VI. 71—74. XII. 104.

[2]) Windischmann Sancara. p. 163. Journal. asiat. tom. 2. p. 380. tom. 3. p. 21.

[3]) Journal as. tom. 2. p 281. 282. tom 3. p. 78.

[4]) Bopp Indisches Conjugations-System. S. 276.

[5]) Asiat. Research. v. 8. p. 433. Journ. asiat. tom 3. p. 72.

man sie nicht hätte; zu besitzen, als ob man sie nicht besäße, bis endlich der Tod die Bande zwischen Geist und Natur auflöst, und die Seele, die aus der Welt hinaus und hinauf in ein überweltliches Gebiet freier Geistigkeit strebt, einführt zur ewigen Freiheit.

Die in der Bhagawad-Gita dem Ardschunas von Krischnas geoffenbarte Lehre hält sich allerdings mehr im Mittelpuncte des Lebens, als die abstracter gehaltene Lehre der Sankhya; sie stimmt jedoch der Hauptsache, dem inneren Gehalte des Gedankens nach, mit derselben überein. In der Bhagawad-Gita wird auch an eine, über die Natur erhabene sittliche Welt des Geistes verwiesen; diese Welt aber hat ihren lebendigen Boden in der Geschichte und deren geistigen Kämpfen. Form und Inhalt nach gehört die Bhagawad-Gita dem Maha-Bharata wesentlich an, und nicht zufällig ist es, daß die Rede dem Gotte Krischnas in den Mund gelegt wird, der auf die Erde hinabgestiegen war, um als Mensch unter den Menschen lebend, dieselben zu behüten vor dem eindringenden Verderben, und den Gerechten Schutz gewährend, sie zu retten. In der Bhagawad-Gita wird der Gegenstand in einem rein religiösen Sinne an eine, im Volksglauben verehrte göttliche Person und an mythische Vorstellungen angeknüpft, während dagegen in den Schriften über die Sankhya und den Yoga derselbe mehr in allgemeiner Gedankenform aufgefaßt wird. In dieser Art und Weise der Auffassung ist allein dasjenige zu suchen, wodurch die Sankhya und der Yoga ihren philosophischen Charakter gewinnen. Natürlich war es, daß in ihrer Einseitigkeit die Sankhya ausarten konnte in eine, blos nach der Seite des Erkennens sich hinwendende Richtung, und auf eine solche Einseitigkeit zeigt mißbilligend Krischnas hin. [1]) Eben so natürlich aber auch war es, daß

---

[1]) Bhagavad-Gita. L. 5. v. 2.

der dem Yoga geeignete Trieb nach Seelenübung in lebenger Werkthätigkeit ausarten konnte in sinnlose Bestrebungen, die Erhabenheit der werkthätigen Kraft der Geistigkeit über die Natur zu bewähren durch Zauberei, zu welcher im Yoga sich vorzugsweise die Neigung zeigt. [1]) In der Bhagawad-Gita treten jedoch keine Spuren eines solchen Sich-selbstüberspringens des Geistes in seinem Ringen nach Freiheit hervor.

Eine höhere Versöhnung des Geistes mit der Welt, als welche Kapila gepredigt hatte, spricht sich in dem Bewußtsein aus, in welchem die Lehre des Krischnas wurzelt. Durch diese Versöhnung auch wird die Sankhya in eine nähere Verbindung gebracht mit den allgemeineren Formen des indischen Volksglaubens. Die in den Weda's häufig vorkommende Vorstellung von der göttlichen Mannweiblichkeit, die in den religiösen Ansichten der späteren Sekten durchaus vorherrschend ausgebildet ist, dient in der Lehre der Bhagawad-Gita für den Zweck, die Vermittlung zu bewerkstelligen zwischen den Vorstellungen von dem höchsten sittlichen Gute und der weltschöpferischen Macht. Der Ansicht des Volksglaubens nach werden die den männlichen Gottheiten zur Seite stehenden weiblichen Hälften als die personificirten Energien der Männlichkeit aufgefaßt; die Weiblichkeit wird gedacht, als ins Leben rufend und gebährend, was urbildlich in der Männlichkeit enthalten ist. [2]) In dem Sinne dieser Ansicht spricht Krischnas von der großen Gottheit, die sein Schooß sei, in den er seine Frucht lege, und woher der Ursprung aller Wesen stamme: denn alle Geburten träten aus dem von ihm befruchteten Schooße, der die

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 25. 36.

[2]) Moor Hindu Pantheon. p. 10. 117. Kennedy Research. p. 201. 317. 329. Theater der Hindu's. T. 1. S. 97. Poleji. Dewi-Mahatmyan. c. 8. v. 12.

Gottheit sei, hervor.[1]) Verwandte Anklänge an die in diesen Worten ausgesprochene Vorstellung finden sich vielfach in den Weda's.[2]) Die Männlichkeit, heißt es, trägt, hegt und nährt den Zeugungssaamen aller Dinge in sich, aber theilt denselben der Weiblichkeit mit in der Zeugung, die die erste Geburt ist. Die Weiblichkeit pflegt den in ihr eigenes Wesen übergegangenen, und völlig damit vereinigten, dasselbe gewordenen Saamen, und indem sie ihn als sich selbst liebt und ihm Nahrung und Wachsthum giebt, bringt sie die gereifte Frucht durch deren zweite Geburt ans Licht. Wenn aber das, was so durch die zweite Geburt ins Leben gerufen ist, in der Vollziehung gottgefälliger, frommer und heiliger Handlungen seine Bestimmung erfüllt hat, geht es von dannen durch den Tod. Dies ist die dritte Geburt. So auch hatte der verklärte Geist Wamadewas, ehe er durch die dritte Geburt wiedergeboren ward zum freien Leben in den himmlischen Wohnungen der Götter, in der Unterwelt in Fesseln geruht, wie im Mutterleibe die reifende Frucht.[3])

In dieser uralten Vorstellung wird die alterthümliche Ansicht von dem ursprünglichen Schöpfungsverlangen des göttlichen Geistes-Hauchs weniger scharf hervorgehoben, als vielmehr der Schöpfung, in einer dem Geiste der Sankhya entsprechenden Weise, ein ethischer Zweckbegriff untergelegt. Dadurch war schon eine Andeutung auf die im ethischen Sinne makrokosmisch zu nennende Persönlichkeit des Krischnas gegeben. Diese Andeutung wird in der Bhagawad-Gita, auf eine dem Geiste derselben entsprechende Weise, weiter entwickelt und ausgebildet. Von der einen Seite ist Krischnas, als nicht blos ins Fleisch getretener, sondern wirklich Mensch gewordener Gott, in dessen Gestalt sich das

---

[1]) Bhagavad-Gita. L. 14. v. 3. 4.
[2]) Asiat. Research. v. 8. p. 403. 404.
[3]) Asiat. Research. v. 8. p. 425.

Leben des Weltalls abspiegelt, die Krone der Schöpfung. Auf ihn, als auf den sittlichen Mittelpunct des Lebens deutet Alles hin. Aber inwiefern er die Krone ist, wird er zugleich auch in Beziehung auf das, worin sein Dasein beruht, als die Wurzel gefaßt, und insofern konnte er von sich sagen, daß er Puruscha und Iswara zugleich seie, [1]) daß das höchste sittliche Gut, so wie auch der Saamenkeim der Schöpfung des Weltalls in seinem Wesen beschlossen ruhe, daß an ihm in Dreieinigkeit die Gleichheit der Dreifachheit des Wesens des göttlichen Urgeistes, des lebendigen Schöpfungsgeistes und des im Seelenleben des Menschen wirkenden und dasselbe zur Göttlichkeit verklärenden Geistes sich offenbare.

Am Anfange der Schöpfung stand nach der in den Weda's und bei Manu herrschenden Ansicht, Brahma, welcher als Makrokosmus in die, allen belebten Daseinsformen zukommende dreifache Wesenheit und im Wiradsch zur Männlichkeit und Weiblichkeit sich auseinander spaltete. [2]) Als die höchste Blüthe der Schöpfung dagegen trat in der Heroenzeit der menschgewordene und unter Menschen lebende Gott Krischnas in der Form des Mikrokosmus als Makrokosmus auf. Er offenbarte sich als Alles in Allem, in dem allein das Heil zu suchen, und worauf allein das ganze Vertrauen zu setzen sei, dem Ardschunas in seiner göttlichen Gestalt; nicht aber als der, im heiligen Dunkel ruhende, von demselben umhüllte Urgrund der Welt und des Lebens, sondern als die, dem Auge des Geistes sichtbar gewordene Macht vielmehr, in deren in sich einigem Wesen das Weltall bestehe. Im himmlisch verklärten Lichtglanze der göttlichen Gestalt erblickte der Sohn des Pandu's das Bild der Welt mit Allem, was in derselben in der unendlichen Mannichfaltigkeit des Daseins sich bewegt

---

[1]) Bhagavad-Gita L. 15. v. 7—9. 17—20.
[2]) Man. I. 9. 32. 33.

und besteht, geordnet und in einem in sich einigen Zusammenhange; alle Götter und Geister, und die Schaaren aller belebten Wesen, ruhend in dem Schooße der, dem Auge des Geistes offenbar gewordenen Gottheit traten vor den Blick: Brahma, sitzend in dem Kelche der Lotusblume, und alle Weisen und die himmlischen Schlangen; Geister und Weise, die andächtig in Anbetung versunken die Gottheit mit Lobliedern und Gebeten priesen; doch auch die erschreckten Welten, die mit Furcht und Zittern hinschauten auf das gewaltige Gebiß der göttlichen Gestalt. Denn auch das Feuer des Todes, des Verderbens und der Zerstörung ging aus ihrem Munde hervor; das Feuer der Rache zum Unheile den Ungerechten, doch den Gerechten zum Heile. [1])

Dies Alles offenbarte sich in der zur Gottheit verklärten Gestalt seines Wagenführers dem staunenden Blicke des Ardschunas, den in Demuth nunmehr bange Furcht ergriff darob, daß er die Würde des Gottes in Menschengestalt, mit dem er, wie mit seinem Gespielen und Freunde, wie mit dem Sohne des Yadu's, Scherze getrieben habe, leichtsinnig vielleicht oder in zu großer Vertraulichkeit möchte verletzt haben. [2])

So tritt hier in dieser Sage Krischnas als wahrhafter Mensch auf, der der Mittelpunct alles Lebens und Daseins sei. Die Vorstellung von der Menschwerdung der Gottheit und der dadurch erwirkten Verklärung des Wesens der Menschheit zur Göttlichkeit, als in welcher Heiligung des Lebens die höchste Bedeutung alles dessen gegeben wäre, was überhaupt da sei und lebe, bildet überhaupt den Kern der in der Bhagawad-Gita gepredigten Lehre. Der Lehre der Weda's nach hatten bei ihrer Schöpfung die Götter und Geister vom höchsten Urwesen verlangt, daß es ihnen die menschliche Gestalt ertheile, als die schönste und vollkom-

---

[1]) Bhagavad-Gita. L. 11. v. 5 – 36.

[2]) Bhagavad-Gita. L. 11. v. 41. 42.

menste.[1]) Der Lehre der Bhagawad-Gita nach aber ist es nicht blos ein menschlich gestalteter göttlicher Geist, sondern es ist vielmehr die wirklich menschgewordene und in das volle Wesen der Menschheit eingegangene Gottheit, durch die die Heiligung und Verklärung alles Lebens erwirkt werden mag. Von einer religiösen Verehrung der menschlichen Kraft im evhemeristischen Sinne, wie Ritter die Sache nimmt,[2]) ist indeß hier die Rede nicht. Krischnas vielmehr ist der sittliche Urmensch, der, nachdem Rama im Kampfe gegen die Rackschasas die Hölle und den Tod überwunden hatte, in sieggekrönter Verklärung in das Bewußtsein der Geschichte eintrat. Daß seinem Dienste sich Jeder weihe, und dem milden, friedvollen Charakter des göttlichen Schutzherrn der Pandawas, der Fürsten der Gerechtigkeit und des Friedens, gemäß, die Selbstsucht bezwingend, in Liebe, Geduld und Standhaftigkeit durch das irdische Leben wandele, und im Leid das Weltübel überwinde, um so in seinem besonderen Kreise als Erlöser, wie der König Nala auf seine Weise,[3]) Anspruch machen zu können auf dankbare Verehrung, darin bestand die sittlich-religiöse Anforderung, die der Gesinnung der Heroenzeit nach an den Menschen erging.

Neben der in den geschichtlichen Kämpfen entwickelten sittlichen Ausbildung mußte jedoch auch in der Ausbildung der Kunst eine zweite Entwicklung fortschreiten. In plastischer Anschauungskraft des Geistes bildeten, nebst dem Epos mit dessen lebensvollen Gestalten, die zeichnenden und bildenden Künste sich aus, und so ward an die Stelle der im Leben des Weltalls angeschauten göttlichen Geisterwelt eine, durch die Kunst geschaffene Götterwelt, die in innerer Anschauung und im Geiste ihren Bestand hatte, geschaffen.

---

[1]) Asiat. Research. v. 8. p. 421.

[2]) Th. 1. S. 100.

[3]) Nalus. L. 20. v. 36.

Der Bilderdienst stellte sich dem Naturdienste zur Seite, und das so im Geiste geschaffene Bild des Weltalls war es, was Ardschunas in der zur Göttlichkeit verklärten Gestalt des Krischnas erblickte.

In der Bhagawad-Gita ist die lebendige Beziehung des ganzen und vollen geistigen Lebens der Indier zu der Geschichte und Kunstreligion im Bewußtsein festgehalten, da hingegen in der Philosophie der Sankhya und des Yoga's nur die Principien dieses Lebens auf allgemeine Gedankenformen zurückgeführt werden. Es ist somit klar, in welchem Verhältnisse Sankhya und Yoga zur Bhagawad-Gita stehen. Denn die einzelne abweichende Lehre des Kapila's, deren schon im Vorhergehenden gedacht worden ist, kann hier im Wesentlichen nichts ändern. Hätte Herr Professor Ritter sich zur Erkenntniß jenes Verhältnisses erheben können, so würde er, nach indischer Ausdrucksweise zu reden, einen großen Sieg über die indische Welt davon getragen haben, statt daß er jetzt blind im Dunkel nur herumgefühlt und herumgetappt hat.

Obgleich die ethische Sankhya mit dem pantheistischen Wedanta in Allem, was sich auf die Religion bezieht, in einem freundlichen Vernehmen sich zu erhalten sucht, weil der Geist der Indier nicht zur vollen Freiheit des Bewußtseins sich hat ausbilden können, und ihr Gemüth mit einer gewissen bangen Aengstlichkeit dem anhängt, was durch Alterthümlichkeit geheiligt erscheint: so kann dennoch seit jenen Zeiten, in welchen aus der, dem Geiste der Weda's entsprechenden pantheistischen Naturanschauung heraus eine in Kunstanschauung ihren Halt findende Religionsform durch die Dichter des Ramayana's und Maha-Bharata's in einem mehr ethischen Geiste geschaffen war, die streng orthodoxe panheistische Lehre der Weda's, ihrem ursrpünglichen Sinne und Geiste nach, wenig mehr im Glauben des Volks gelebt haben. Die Bhagawad-Gita enthält den Kern der im Maha-Bharata herrschenden tieferen Religions-Ansicht.

Als in späteren Zeiten die Sektenspaltungen hervortraten, erschienen die Sekten der Waischnawas und Saiwas als die zahlreichsten und mächtigsten. Unter den Waischnawas aber waren nicht blos die, die den Krischnas vorzugsweise verehrten, an die Bhagawad-Gita gewiesen, sondern auch dem Geiste derer, die den Rama besonders verherrlichten, mußte der sittliche Geist der Sankhya mehr entsprechen, als der pantheistische der Weda's. Was die Saiwas, die im Gegensatze gegen die Waischnawas mehr zum Naturdienste sich hinneigen, betrifft, so wird es auch in Rücksicht auf sie bestätigt, daß sie der Sankhya anhängen. Die Saiwas verehren ihren höchsten Gott, den Saiwas unter dem Namen Iswara, als Mannweib Para-Siwas, als dessen Manifestation Puruscha und Prakriti geachtet werden. [1]) Dies sind aber lauter Vorstellungen, die in der Art, wie sie auch von den Saiwas aufgefaßt werden, nur aus der Sankhya herstammen.

Auch an die Sankhya schließt sich die Philosophie der Bauddha's und Dschaina's in ihrem Ursprunge offenbar an. Zwar beziehen die Bauddha's den Ursprung aller ketzerischen Lehren auf die Lehre des Kapila's; [2]) daraus folgt jedoch weiter nichts, als daß sie gerade mit den Anhängern seiner Schule den meisten Verkehr gehabt haben, und hauptsächlich in Streit gerathen sein müssen. War aber dies letztere der Fall, so wird es in Folge dessen geschehen sein, daß sie sich aus dieser Schule, im Abfalle davon und im Kampfe mit derselben, herausgebildet haben. Bedeutend bleibt es immer, daß die Sage den Geburtsort Sakya-muni's nach Kapilapur hin verlegt, einem Orte, der seinen Namen nach dem heiligen Rischi Kapila trug, [3]) und als eine Stadt

---

[1]) Kennedy Research. p. 445. 447. 448. 451. 453. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 569.

[2]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 149.

[3]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 214.

bezeichnet wird, obschon derselbe, wenigstens zu Anfange des fünften Jahrhunderts, mehr den Anblick einer Versammlungsstätte von frommen in Klöstern lebenden Geistlichen, als den einer durch bürgerlichen Verkehr belebten Stadt darbot. [1]) Die Vorfahren Sakya-muni's sollen diese Stadt in früher Zeit auf den Rath des heiligen Rischi's Kapila gegründet haben, nachdem sie zuvor Aufnahme und Schutz bei ihm gefunden hatten in der Nähe seines Bußorts am Waldgebirge des Himalaya's. [2]) Dieser Sage nach werden die Vorfahren Buddha's offenbar in eine nähere Beziehung zu Kapila gesetzt.

Einem solchen äußeren Verhältnisse entspricht aber auch ein inneres der Lehren Buddha's und Kapila's. Das Wesentliche des Glaubens der Bauddha's besteht immer in der Lehre von der im Fleische geschehenden Ueberwindung des Weltübels, und von der, auf solche Weise durch die Buße errungenen Heiligkeit der im Siege verklärten Seele. In der Grundansicht der Bauddha's ist die Welt ein vollkommen ungöttliches und gleichgültiges geworden, und behält nur insofern Bedeutung, inwiefern es Zweck der von den Bauddha's gelehrten Buße ist, die fromme Seele zu retten aus dem wilden Sturme des Ortschilang's. [3]) Der Ortschilang ist die Bewegung des Lebens in der nothwendigen Verkettung von Ursachen und Wirkungen. [4]) Der Zweck

---

[1]) Foë Koue Ki. p. 198.

[2]) Foë Koue Ki. p. 214.

[3]) Pallas Mongol. Völkersch. Th. 2. Abschn. 4. asiat. res. vol. 6. p.266. v. 7. p. 35. Sangermano. Descript. of the burm. Emp. p. 102. 108. Nouv. Journ. asiat. tom. 5. p. 134. Foë Koue Ki. p. 10. SSanang. SSetsen S. 15. 211. 243. 469. 475. Mémoires de l'academie imp. des scienc. de Petersbourg. scienc. pol. hist. et philol. tom. 1. 1832. p. 108.

[4]) Transact. of the roy. as. soc. vol. 1. p. 561. v. 2. p. 250. Sangermano. p. 3. 7. Pallas. Th. 2. S. 412. Nouv. Journ. asiat. t. 5. p. 314. SSanang. SSetsen. p. 3. 302. 482.

der buddhaischen Buße besteht in der Erhebung aus dieser Bewegung und nothwendigen Verkettung zur vollkommenen Ruhe und Freiheit. Diese Ansichten haben ihre Urwurzel ganz offenbar in der Sankhya, und zwar in der des Kapila's; nur hat sich die in der Sankhya schon vorherrschende sittliche Richtung im Buddhaismus mehr vergeistigt, und der Welt sich mehr entfremdet.

Die Form des Ausdrucks, an die sich Isaak Jakob Schmidt gewöhnt hat, um dadurch die geistige Wesenheit im buddhaistischen Sinne zu bezeichnen, ist nicht gut gewählt, da sie zu Mißverständnissen Anlaß giebt. Man darf das, was im Buddhaismus als das Höchste und Göttliche gilt, eben so wenig als absolute Intelligenz oder abstracte Universal-Intelligenz, wie die im Ortschilang herumirrenden, athmenden oder belebten Wesen, als von jener Ur-Intelligenz ausgeflossene, in die Materie zerstreute und auseinander getheilte, eben dadurch aber verfinsterte und gefesselte Intelligenzen, bezeichnen.[1]) Diese athmenden Wesen werden als ursprünglich reine Geister aufgefaßt, die von dem Reize des Lebens sich haben verführen lassen, und in Folge dessen der Sünde verfallen und immer tiefer in das Fleisch versunken sind. Ueber ihren Ursprung wird im Buddhaismus nichts berichtet; es wird vielmehr gradezu behauptet, daß man darüber nichts wissen könne.[2]) Sie haben so wenig, wie Brahma, Indra, die übrigen Geisterfürsten und Geister ursprünglich Verwandtschaft zu buddhaischer Heiligkeit. Diese Heiligkeit müssen sie sich vielmehr erst erringen, indem sie während der Seelenwanderung und vorzüglich in der Menschgeburt im Kampfe des Lebens die sittliche Kraft ihres Gemüths in innerer Seelenübung bewähren und Ansprüche sich erwerben auf die belohnenden Früchte der ver-

---

[1]) Vergl. Mémoires de l'academie de St Petersbourg. 1832. p. 98. 222. 238. 247. 248.

[2]) Journ. des Savans. Dec. 1831. p. 726.

dienstlichen Werke. Sittliche Reinheit des Gemüths und sittliche Reinheit des Wandels, darin besteht die Hauptsache, worauf es überall im Buddhaismus ankommt. Dies hätte Schmidt leicht aus den Stellen, die er selbst beibringt, [1]) ersehen können, und wenn er die Sache sich etwas klarer hätte machen wollen, dann würde er nicht in den Fall gekommen sein, den Begriff der Reinheit, wie derselbe im Buddhaismus aufgestellt wird, einseitig auf den Begriff der Immaterialität, als reiner Ur-Intelligenz, im Gegensatze zu dem Begriffe der Materialität zu beziehen. Es liegt hier der Auffassung Schmidt's der alte Irrthum zu Grunde, welchem nach das Princip der Sünde in die Materie verlegt wird, da es doch nur an die selbstischen Neigungen und Begierden der Seele zu knüpfen ist.

Der Bodhi, als die höchste belohnende Frucht der verdienstlichen Werke des Vollendeten, ist auch durchaus nicht als absolutes Wissen aufzufassen, sondern vielmehr als höchste, Allwissenheit allerdings auch in sich schließende Weisheit, worin alle Selbstheit völlig sich auflöst, und die weniger auf dem Wege des Erkennens, als auf der Bahn sittlicher Seelenübung durch Reinheit des Gemüths, die das Auge des Gesetzes oder der Lehre ist, [2]) errungen wird, auch in innerer Beseeligung des Gemüths die Ruhe und den Frieden verleiht.

Die Grundlehre der Lehre der Bauddha's ist die Nichtlehre, die jedoch immer auch als eine Lehre gilt: nämlich als die vom Mitleid und der erbarmenden Liebe, die allein das Wohl Anderer bezweckt. [3]) Die in der Lehre der Sankhya schon vorherrschende sittliche Richtung des geisti-

gen

---

[1]) Mémoires de l'acad. de St. Petersbourg. 1832 p. 238. 248.

[2]) Nouv. Jour. as. t. 5. p. 134.

[3]) Nouv. Journ. as. t. 5. p. 136. 137. SSanang. SSetsen. S. 469. The Catechism. of the Shamans. p. 35.

gen Lebens bildete sich in der frommen Gesinnung der Baud- dha's aus zu einer gänzlichen Welt- und Lebensverachtung. Wenn die Verehrer des Krischnas das Heil darin suchten, daß sie in den schmerzvollen Kämpfen des Lebens den Gleichmuth und die Standhaftigkeit bewahrten, so entwik- kelte sich in den Bauddha's dagegen eine solche Gesinnung in späterer Entfaltung zur Sehnsucht, den qualvollen Lei- den des Lebens überhaupt entnommen zu werden, und aus dem Meere der Bewegung an das feste Ufer der Ewigkeit zu gelangen. [1]) Einer solchen Umwandelung in der Gesin- nung entsprach aber auch eine Umwandelung in der Vor- stellung von der Erlösung. Die in den Sagen von Rama und Krischnas, so wie in der Sage von Nala bestimmt und klar schon ausgebildete Vorstellung von der Erlösung bezieht sich immer noch unmittelbar auf die Welt und das Leben; die Vorstellung der Bauddha's von der Erlösung bezieht sich aber nicht mehr auf das Diesseits, sondern viel- mehr auf das Jenseits und auf die Errettung der im nich- tigen Weltleben herumirrenden athmenden Wesen aus dem Wechsel der Geburt und des Todes. [2])

In ihrer durchaus einseitig auf das Ueberirdische und Ewige gerichteten Gesinnung konnten den Bauddha's die in der Sankhya herrschenden Vorstellungen von Puruscha und Prakriti, in deren gegenseitigem Verhältnisse und in deren Verhältnisse zum Dasein und Leben nicht genügen. Wie viele verwandte Anklänge, die auf die in der Lehre Bud- dha's herrschenden Ansichten hindeuten, auch schon in der Sankhya, dem ganzen Geiste derselben nach, wie in den

---

[1]) Vergl. Karmawakya tronslat. by Glough. p. 13. in mis- cel. translat. of or. long. v. 2.

[2]) SSanang. SSetsen. S. 15. 211. 243. 299. 453. 457. Schmidt Forschungen. S 181. Pallas Mongol. Völkerschaften. Th. 2. S. 75. 76. Nouv. Journ. as. tom. 5. p. 137. 311. t. 7. p. 182. 259.

einzelnen Lehren derselben sich finden, so wurzelt dieser Geist dennoch immer gar zu sehr in der Beweglichkeit des wirklichen Lebens, als daß in ihm der nach dem ewigen Frieden trachtende Geist der Bauddha's seine Beruhigung hätte finden können. Statt des Jenseits, wonach sie Verlangen trugen, wurde den Bauddha's durch die Sankhya nur ein Diesseits geboten, und auf die Frage, was denn aller Zeitlichkeit, den achtzig Millionen Kalpa's, von denen geredet werde, vorangegangen sei, erhielten sie keine Antwort; Allem ginge voran, ward gesagt, die Nacht und die Dunkelheit. [1]) Dagegen aber galt grade das Entstandene den Bauddha's als das Bereich der Finsterniß und als hervorgegangen aus der Unwissenheit. [2]) In dem, was ihnen die Sankhya im Puruscha darbot, fanden sie zwar die Vorstellung von einem erhabenen ewigen Geiste, der über die Welt walte, [3]) nicht aber das, was sie suchten, und was ihre wunde Seele bedurfte, den heilbringenden Erlöser vom Weltübel.

Der Sage nach war das System der Sankhya schon völlig ausgebildet, als Sakya-muni auftrat, um seine neue Lehre zu verkündigen. [4]) Im Uebrigen erhellt es aber auch aus dem Geiste, der in der Lehre Buddha's herrscht, daß dieselbe jünger sein müsse, als die anderen Systeme der indischen Religion und Philosophie. Eine völlig genügende Aufklärung des geschichtlichen Verhältnisses des Buddhaismus zum Brahmaismus bedarf zwar einer bei weitem weitläuftigeren Auseinandersetzung, als sie hier gegeben werden kann, und für die daher später irgend ein anderer Ort gewählt werden muß; hier jedoch mag es immer zweckmäßig

---

[1]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 152.

[2]) Journ. des Savans. Dec. 1831. p. 726. 727. Asiat. Res. v. 16. p. 427.

[3]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 152.

[4]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 151.

erscheinen, in einzelnen großen Zügen, zur Erläuterung desselben, dies Verhältniß zu behandeln. Jünger nun, als die anderen Systeme, die sich innerhalb der Kreise des Brahmaismus ausgebildet haben, ist der Buddhaismus zu achten wegen des in demselben waltenden tiefen Bewußtseins von der Sündhaftigkeit der Welt und von dem Weltübel. Die Entwicklung eines solchen Bewußtseins setzt schon langwierige innere Kämpfe des Geistes voraus, und offenbart daher an seinem eigenen Inhalt die Spuren eines jüngeren Ursprunges. Welche Kämpfe der Geist des indischen Volks durchlebt haben müsse, ehe die Lehre Buddha's sich habe entwickeln können, erhellt recht eigentlich mit Bestimmtheit aus den Sagen über die vielen Sektenspaltungen, die im Zeitalter des Sakya-muni's schon bestanden haben sollen. Verschiedener Sekten, deren ketzerische Lehren Sakya-muni zu widerlegen hatte, werden fünf und neunzig oder sechs und neunzig angegeben.[1]) Daß überhaupt der Buddhaismus aus dem Brahmaismus sich entwickelt und erst später sich davon losgerissen haben müsse, erhellt mit völliger Bestimmtheit daraus, daß, mit Ausnahme dessen, was die dem Buddhaismus eigenthümlichen Lehren von Nirwana, von der Erlösung und den Heiligen betrifft, und mit Ausnahme dessen, was in jedem einzelnen Lande außerhalb Indiens, wohin der Buddhaismus verpflanzt worden ist, fremdartig sich demselben aufgedrungen hat, man in dem ganzen Kreise buddhaischer Religionsansichten kaum auf etwas anderes stößt, als auf Vorstellungen, die dem Brahmaismus eigenthümlich sind, und zwar der Form desselben, zu der er sich in der Heroenzeit ausgebildet hatte. Das Zeitalter des Sakyamuni's ist nach der Heroenzeit zu setzen. Ueberall finden sich die brahmanischen Götter und Weltgeister im Gefolge

---

[1]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 174. 183.

Buddha's.[1] Sakya=Muni ist auch deshalb unter den Menschen erschienen, um den brahmanischen Göttern das Heil zu bringen, und bei seiner Geburt huldigten sie ihm.[2] Auf Ceilon besteht immer noch die Sitte, daß der Buddhapriester, in dem Hochgefühle seiner eigenen Heiligkeit, wenn er Predigten hält, die brahmanischen Götter, so wie die alten Landesgötter der Insel einladet, Theil zu nehmen an der Gemeinschaft seiner Zuhörer.[3] Auffallend indeß ist es, daß im Buddhaismus von Ceilon, wo man freilich Wischnus und Siwas, aber in einem sehr untergeordneten Sinne kennt,[4] keine Spuren von dem Begriffe der Trimurti vorkommen, da hingegen im Systeme von Tibet in der Vorstellung von den drei Esrua's dieser Begriff allerdings durchschimmert.[5]

Die buddhaischen Vorstellungen von den früheren Buddha's vergangener Zeiten können nirgends anders woher rühren, als daher, daß man die brahmanischen Vorstellungen von den, die Manwantara's beherrschenden Manu's, später nach dem Sinne und Geiste des Buddhaismus umgestaltet hat.

Wie aber überall im Buddhaismus brahmanische Vorstellungen wiedergefunden werden, so dagegen finden sich auch in Indien mannichfaltige Spuren davon, wie neben dem Dienste ächtbrahmanischer Götter, unter Völkerstämmen, die ohne Zweifel dem Dienste der brahmanischen Göt-

---

1) The Catechism of the Shamans. p. 119. Davy an account of the interior of Ceilon. p. 225. 227. 233. Foĕ Kouĕ Ki. p. 115. 135. SSanang SSetsen. S. 301. 303. 310. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 233. 234. v. 3. p. 64. Upham the sacred and hist. books of Ceylon. v. 3. p. 3. 35. 94. 95. 127.

2) Foĕ Kouĕ Ki. p. 198. 220. 221. 224.

3) Davy. a. a. O.

4) Davy. p. 197. 198.

5) SSanang SSetsen. S. 303.

ter ergeben waren, die Verehrung des, als Awatara verehrten Gottes Buddha bestanden habe.[1]) Ganz besonders auffallend in dieser Rücksicht ist das Verhältniß der Bauddha's zu den Brahmanen in dem, in den mongolischen Sagen so berühmt gewordenen Reiche Udyana, welches am oberen Indus belegen war.[2]) In Mathura traten noch zur Zeit des Anfanges des fünften Jahrhunderts unserer Zeitrechnung Brahmanen und andere vornehme Leute, so wie auch Frauen, die dem Dienste Buddha's sich weihen wollten, als Bettlermönche in den Verein der in Klöstern lebenden Geistlichkeit.[3]) Diese Geistlichkeit empfing nach alter Sitte von den alten Leuten, wie von den Beamten und den Brahmanen des Landes zu Ende jedes Jahres reiche Geschenke.[4]) Weiter gegen den Osten hin, in den Ländern nördlich vom Ganges, und in Kosala, dem alten Ayodhia, fand schon Feindschaft statt zwischen den Brahmanen und den, in Klöstern lebenden frommen Nachfolgern Buddha's.[5]) Nach Allem, was durch die Sage oder durch die Geschichte für bewährt gelten kann, darf es keinem Zweifel unterliegen, daß in früheren Zeiten die Bauddha's nur als Bettler in den Ländern, in welchen das Gesetz der Brahmanen herrschte, herumgezogen wären,[6]) oder ferne

---

[1]) Journ. asiat. t. 7. p. 201. Ayeen Akbery. v. 2. p. 503. Asiat. Res. v. 2. p. 385. v. 9. p. 408. v. 12. p. 394. 426. 427. 433. 461. 484. v. 15. p. 21. 23. 26. 49. 71. 114. v. 16. p. 460. 465. 474. 478. Transact of the lit. soc. af Bombay. v. 3. p. 81. Transact of the roy. as. soc. v. 1. p. 422. 521. Foë Kouë Ki. p. 47. 50. 208.

[2]) Foë Kouë Ki. p. 47—57. SSanang SSetsen. S. 459—462.

[3]) Foë Kouë Ki. p. 101. 102. 111.

[4]) a. a. O.

[5]) Foë Kouë Ki. p. 170. 171. 174. 175.

[6]) The Catechism of the Shamans. p. 78. Vergl. Upham. The sacr. and hist. books of Ceylon. v. 3. p. 117. 119.

von dem Gewühle des Volkslebens, an ihren in den Wäldern und Gebirgen belegenen einsamen Bußörtern sich zusammengehalten hätten, bis ihre Zahl im Laufe der Zeiten zunahm, und sie durch Unterstützungen, die ihnen fromme Fürsten zufließen ließen, oder durch sonstige Schenkungen in den Stand gesetzt wurden, eigentliche Klöster zu errichten.[1]) Diese Ansicht, die außer durch die Lebensgeschichte Sakya-muni's, durch so vieles andere noch ihre Bestätigung findet, wird ganz besonders bestätigt durch das, was man über die Bauddha's und über ihr Leben in den indischen Schauspielen findet. In diesen treten sie überall in der Rolle von Büßenden auf, die einem zum Theil in Klöstern lebenden Bettlerverein angehören, immer indeß nicht ohne politische Bedeutung sind.[2])

Der von den Bauddha's gepredigte Grundsatz von der natürlichen Gleichheit der Menschen, der zur Verwerfung des Kastenwesens führte, kann ursprünglich und in früheren Zeiten immer nur im geistlichen Sinne gedeutet worden sein, bis er erst später auch im politischen Sinne genommen ward, und eben dadurch Veranlassung gab zu den blutigen Verfolgungen der Brahmanen gegen die gefährlich gewordene ketzerische Sekte. Die Bauddha's selbst treten geschichtlich in Indien gar nicht anders auf, als wie eine eigene Sekte, die zu verschiedenen Zeiten, mehr oder weniger geschützt oder geduldet, neben anderen Sekten bestanden hat, aber alsdann zur Verfolgung aufregte, wenn sie in erhöhter Macht es wagte, den Versuch zu machen, ihren Principien eine politisch-practische Bedeutung zu geben. In den, durch die Sage aufbehaltenen Reden und Lehren Sakya-muni's kommen nicht die geringsten Andeutungen oder Beziehungen

---

1) Vergl. Karmawakya. translat. by Glough. p. 9. 10. in misc. translat. of orient. lang. v. 2.

2) Vergl. Mrichchakati. Málati and Mádhava. Mudrâ Rákschasa.

auf politische Verhältnisse vor. Das Wesentliche seiner Lebensgeschichte bestand vielmehr in einer Flucht aus dem politischen Leben heraus. Er selbst war in der Kaste der Kschatryas, aus Ikschwaku's Geschlechte geboren; die ihm in der gegenwärtigen Weltperiode vorangegangenen Buddha's waren dagegen sämmtlich in der Brahmanenkaste geboren. [1]) In der Sage über die Heiligen, die unmittelbar nach Sakya-muni bis zur Vertreibung der Bauddha's aus Indien die Vorstandschaft über den Verein der Geistlichkeit verwaltet haben sollen, wird es stets ausdrücklich bemerkt, in welcher Kaste dieser oder jener derselben geboren worden sei. [2]) Es müssen sonach brahmanische Reiche gewesen sein, in welchen in Indien die Bauddha's gelebt haben. Zu einem, vom Brahmanenthume völlig getrennten, und in solcher Form volksthümlich gewordenen Religionssysteme kann sich der Buddhaismus nur außerhalb der Grenzen Vorderindiens ausgebildet haben. Die aus Indien auswandernden Bauddha's bildeten entweder in China Mönchsorden und Priestergemeinden, die sich unter dem Volke Anhang zu verschaffen wußten, oder kamen zu roheren und ungebildeteren Völkern, aus denen sie sich ein Laienthum schufen. Die in solcher Weise bewerkstelligte Schöpfung eines eigentlichen Laienthums ist es eben, wodurch der Buddhaismus sich zu einer eigenen, besonderen, volksthümlichen Religionsform gestaltete. In Indien können Büßer, die vorzugsweise ihre Verehrung dem Gotte Buddha zugewandt, und in Klöstern sich versammelt hatten, immer nur Einzelne aus dem Volke, die in einer pietistisch zu nennenden Gesinnung sich ihnen zuwandten, zu Anhängern gehabt haben. Eben so wenig, wie in Rücksicht auf Indien, kann auch in China die Rede sein von einer, in den Verhältnissen des Volksle-

---

[1]) Foë Koue Ki. p. 193. 194. 195. 215 216.

[2]) Abel-Remusat melanges asiat. t 1. p. 113. Foë Koue Ki p. 186. Vergl. asiat. res. vol. 16. p. 454.

bens durchgreifend waltenden Entgegensetzung von Geistlichkeit und Laienthum. Eine Entgegensetzung in solcher Art wird schon durchaus verhindert durch die ganze Verfassung des chinesischen Reichs.. Aber in dem birmanischen Reiche, auf Ceilon, und hier nur zum Theil, in Tibet, in Nepal, so wie unter den Mongolen konnte jener Gegensatz als ein durchgreifend vorwaltender, so wie die Geistlichkeit, das zum großen Theile in patriarchalischen Verhältnissen lebende Laienthum beschirmend und beschattend, sehr wohl sich ausbilden.

Wenn sonach der Gang, in welchem der Buddhaismus sich geschichtlich entwickelt hat, nachgewiesen worden ist, und darnach zugestanden werden muß, daß er aus dem Brahmanenthume hervorgewachsen sei, so erhellt zugleich auch, daß seine Stellung zu den Systemen der indischen Philosophie wirklich diejenige sei, wie sie ihm in der obigen Darstellung angewiesen worden ist. In der Sankhya war zuerst das Bewußtsein eines Gegensatzes zwischen Seele und Welt, Geistigkeit und Fleischlichkeit, Freiheit und Nothwendigkeit erwacht. [1]) Nur aus einer ferner fortschreitenden und bis auf die höchste Spitze getriebenen Entwicklung der sittlichen Richtung des Gemüths, aus welcher sich dies Bewußtsein hervorgebildet hatte, hat der Buddhaismus hervorgehen können. Von dem Standpuncte aus, von welchem die Anhänger der Sankhya die Göttlichkeit der Prakriti läugneten, erhoben sich die Bauddha's zu völliger Verachtung der Welt und des Lebens. Die Vorstellung von Puruscha konnte ihnen darnach weiter nicht genügen. Denn der lebendige Geist, der in das Fleisch sich versenkt, war ihnen zu belebt. So kamen sie auf ihre Vorstellungen von dem äußeren, Alles auffassenden, Weltgebäude, in welchem sich als in dem äußeren Behälter der innere Bestand des Weltalls in Folge dessen entwickelt habe, daß aus der Höhe

[1]) Bhagavad-Gita. L. 2. v. 11—15. 47. 48. L. 18. v. 58—60.

die Geister, angelockt von dem Reize des Lebens, heruntergefallen und immer mehr der Sünde verfallen wären.[1]) Erhaben jedoch über Geistigkeit wie über Körperlichkeit dachten sie sich den, als Nirwana bezeichneten, Zustand völliger Ruhe und Friedens der Seele, welcher das einzige sei, wonach der Mensch zu trachten habe.[2])

Des vielen Uebels in der Welt wegen, die selbst dem Untergange geweiht sei, und in welcher der Wechsel der Geburt und des Todes walte, könne sie, glauben die Bauddhas, nicht nach dem Willen und durch die Macht eines allmächtigen göttlichen Schöpfers hervorgegangen sein; sondern entstehe und vergehe vielmehr durch ein nothwendiges Schicksal in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen.[3]) Wenn im Einzelnen irgendwo buddhistische Systeme sich finden, in die die Lehre von einer weltschöpferischen Gottheit aufgenommen worden ist, so ist dies immer in Folge eines dem ächten Buddhaismus fremdartigen Einflusses geschehen. Zwar hat Abel-Remüsat früher, in seinem vergeblichen Bestreben, das System der Bauddha's von Nepal als orthodox darzustellen, und es nachzuweisen, daß in demselben die eigentliche wahre innere Lehre aller übrigen buddhaischen Systeme enthüllt sei, gar seltsame Behauptungen aufgestellt.

---

[1]) SSanang SSetsen. S. 3. 5. Pallas. Th. 2. S. 22. 27. 63. 65. 399. 400. Sangermano. p. 30. Davy. p. 204.

[2]) Asiat. Res. vol. 6. p. 266. v. 7. p. 34. 36. v. 16. p. 270. 275. SSanang SSetsen. S. 15. 211. 243. 323. 469. 475. Sangermano, p. 102. 108. Schmidt Forschungen. S. 182.

[3]) Asiat Res. v. 6. p. 180. 244. 245. 255. v. 7. p. 35. Sangermano. p. 3. 7. 81. Davy an account of the interior of Ceylon. p. 188. Knox hist. of Ceilon. p. 218. Pallas. Th. 2. S. 412. SSanang SSetsen. p. 3. 302. 482. Schmidt. Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Religionssysteme des Orients. Leipzig. 1828. S. 9. Nouv. Journ. asiat. t. 5. p. 314. Foë Kouë Ki. p. 137. 154. Journ. des Savans. Dec. 1831. p. 728. Upham. a. a. O. t. 3. p. 3. 7. 14.

Der Hauptsache nach ist er jedoch später von seinem Irrthume zurückgekommen, indem er die Meinung: die Annahme, daß das Eigenthümliche in den Ansichten des Religionssystems der Bauddha's von Nepal auf einen Einfluß brahmanischer Lehren zu beziehen sei, würde aller historischen Wahrheit widersprechen, [1]) zurückgenommen hat. Noch kurz vor seinem Tode hat er es zugestanden, daß das System der Bauddha's von Nepal, worüber Hodgson zuerst Bericht gegeben hat, als syncretistisch und als aus einer Vermischung brahmanischer Lehren mit buddhaischen hervorgegangen zu achten sei. [2]) In Rücksicht auf einen sehr wichtigen Punct der Lehre ist er indeß immer noch im Irrthume geblieben. Die nach brahmanischen Vorstellungen von Brahma-Maja, von Siwa-Sakti im Systeme der Bauddha's von Nepal in der Art umgestaltete Vorstellung von Buddha, daß er als Adi Buddha zu einer weltschöpferischen Macht wird, hat Abel-Remusat auch auf andere buddhaische Systeme übertragen, und in Folge dessen den abstracten Begriff einer göttlichen Dreieinigkeit, als höchster Vernunft, die im Worte und in der Mannichfaltigkeit sich offenbare, im Buddhaismus finden wollen. [3]) Eine göttliche Dreifaltigkeit, als die der drei Trefflichsten, Buddha, Dharma und Sanggha, verehren nämlich allerdings alle Bauddha's. Es frägt sich nur wie dieselbe zu deuten sei.

In dem, im Geiste der Religion der Brahmanen später umgestalteten Systeme von Nepal ist Buddha, als der durch sich selbst bestehende Adi Buddha, der im Schöpfungsverlangen die göttliche Weiblichkeit als Pradschna oder Dharma aus sich hervorgehen läßt und die werkthätig schaffende Macht in der dritten Person Sanggha zeugt, eine

---

[1]) Nouv. Journ. asiat. t. 7. p. 264.

[2]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 137.

[3]) Nouv. Journ. as. t. 7. p. 265. Foĕ Kouĕ Ki p. 43.

weltschöpferische Macht geworden.[1]) Daß nun dieser Adi Buddha, dessen anderswo, als in den Schriften der Buddha's von Nepal mit keinem Worte gedacht wird,[2]) in der an die Dreifaltigkeit gerichteten Anrufungsformel, womit fast jedes Gebet anfängt, gemeint sein soll, und nicht Sakya=muni, dies hat Abel=Remusat irrthümlich behauptet, und aus dieser falschen Behauptung den ungenügenden Beweis für seine Ansicht hergenommen.[3]) Namentlich wird Sakya=muni im Gebete genannt.[4]) Auch leuchtet es aus den Gebetsformeln, die schon Pallas mitgetheilt hat, vollkommen ein, daß der Burchan, der in denselben angerufen wird, auch da, wo er nicht als solcher genannt wird, kein anderer als Sakya=muni sein könne.[5]) Vor und in dem Bildnisse des Sakya=muni's wird die Dreifaltigkeit angebetet.[6]) Man ist durch nichts berechtigt, in Rücksicht auf das orthodoxe System des Buddhaismus von der einfachen Erklärung der Anrufungsformel abzuweichen. Buddha ist Sakya=muni; Dharma das Gesetz oder die Lehre; Sangha der Verein der Geistlichkeit.[7])

Wie in Nepal, nachdem früher der Buddhaismus vom Brahmaismus sich ausgeschieden hatte, eine syncretistische Vermischung brahmanischer und buddhaischer Ansichten statt gefunden hat,[8]) so auch hat in China der Buddhaismus theilweise mit der Lehre der hier herrschenden Reichsreli=

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 2. p. 232. 247. Asiat. Res. v. 16. p. 438.

[2]) Mémoires de l'Academie de St. Petersbourg. a. a. O. p. 97.

[3]) Nouv. Journ. asiat. t. 7. p. 256.

[4]) SSanang SSetsen. S. 451.

[5]) Pallas. Th. 2. S. 377. 378.

[6]) Pallas. Th. 2. S. 382. 383. 385.

[7]) SSanang SSetsen. S. 3. 300. Asiat. Res. v. 6. p. 213. Sangermano. p. 19. 82. 103. Journ. asiat. t. 7. p. 155.

[8]) Asiat. Res. v. 16. p. 450. 451.

gion, so wie mit der Lehre des Lao-dsö sich verwandt gemacht. Es ist bekannt, daß die Bauddha's, wie die Jesuiten, überall ihre Vorstellungen den Vorstellungen des Volks und des Landes, unter welchem und wo sie leben, gerne anschmiegen.[1]) In China aber giebt es überhaupt eine sehr zahlreiche Menge von Eklektikern, die der Ueberzeugung leben, daß die Lehre des Konfucius, die des Lao-dsö und die des Sakya-muni's völlig übereinstimmend wären. Die Regierung selbst beschützt diesen Eklekticismus oder Syncretismus, um dadurch den Religionshaß zu mildern.[2]) Zur Zeit des Mittelalters war die Meinung, der auch Matuanlin zugethan war, sehr verbreitet, daß wenigstens in Rücksicht auf die Lehre von dem höchsten Principe die Lehre der Bauddha's sich von der des Lao-dsö nicht unterscheide.[3]) Es giebt eine Schule der Bauddha's in China, deren Anhänger mit den Anhängern der Schule des Lao-dsö so wie mit den Philosophen der neueren Schule des Konfucius, wie sehr sie sich auch sonst in Rücksicht auf ihre sittlichen Ueberzeugungen und Sittengesetze unterscheiden mögen, in Rücksicht auf ihre metaphysischen Begriffe darin übereinstimmen, daß Alles in der Natur nur Eins sei, und dies Eine nennen sie Fo.[4])

Da sonach in syncretistischen Bestrebungen die Bauddha's die geoffenbarten Lehren ihrer Religion mit einer gewissen Art von Freiheit des Geistes behandeln, so erhellt schon daraus, daß ihnen das Denken in philosophischer Weise nicht durchaus fremd geblieben sein könne. Zur Philosophie angeregt worden war ihr Geist aber auch gleich Anfangs seit dem Auftreten des Verkündigers ihrer Lehre, des Sakya-muni's, der mit mancherlei Irrlehren zu kämpfen und

---

1) The Catechism of the Shamans pref. p. 9.
2) a. a. O. p. 71.
3) a. a. O. p. 39. 40. 152.
4) Journ. asiat. t. 7. p. 242.

ihm gegenübertretende Irrlehrer zu überwinden hatte. [1]) Später traten neue Irrlehrer auf, und es entwickelten sich nach verschiedenen Ansichten verschiedene Schulen, und dies regte von Neuem wenigstens zur schärferen Ausbildung der Dialektik an, wie es denn auch Veranlassung gab zur festeren Bestimmung des zeitgemäßen Lehrbegriffs. [2]) Innere Bewegung in der Entwicklung der Lehren des buddhaischen Religionssystems während des Laufes der Zeiten thut sich überall kund; dabei ward jedoch die Hauptrücksicht auf den sittlichen Zweck der Erlösung so wenig, wie die Beziehung auf die Urworte der Lehre, wie sie aus Sakya-muni's Munde geflossen sein sollten, je aufgegeben.

Indem sie sich bemühten, ihren Gegnern die Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Lehre einzuflößen, waren die Bauddha's hauptsächlich bestrebt, die Widersprüche in den Glaubenslehren derselben aufzudecken, und dabei suchten sie zugleich, die Aufmerksamkeit hinzuleiten auf die Uebel des Weltlebens, und dem Geiste dessen, mit dem sie sich unterhielten, den Blick in die Herrlichkeit des Zustandes der Befreiung von denselben zu eröffnen. [3]) In den endlosen Zweifeln, in denen sie sich ergingen, nahm ihre Beweisart einen durchaus skeptischen Charakter an. [4]) Als Sakya-muni darüber befragt ward, wie das Verhältniß des Wesens der Fleischlichkeit zu dem der Geistigkeit aufzufassen sei, erwiederte er, daß er darüber nichts zu sagen wisse, sondern daß Jeder diese Frage sich in sich selbst beantworten werde, wenn er in der Verehrung Buddha's durch Versenkung in

---

[1]) SSanang SSetsen. p. 313. Foĕ Kouĕ Ki. p. 148. 152.

[2]) SSanang SSetsen. p. 17. 356. Schmidt Forschungen. S. 177. Asiat. Res. v. 16. p. 425. The Catechism of the Shamans. p. 111.

[3]) Nouv. Journ. asiat. t. 5. p. 129. SSanang SSetsen. S. 211.

[4]) Asiat. Res. v. 16. p. 423.

innere Betrachtung die Weisheit gewonnen habe. [1]) Merkwürdiger noch ist eine andere Aeußerung, die man ihm in den Mund legt. Sie lautet: — „Meine Lehre oder mein Gesetz besteht in dem Denken des unbegreiflichen Gedankens, in dem Wandeln des ungangbaren Weges, in dem Aussprechen des unaussprechlichen Wortes, in der Ausübung der unausführbaren That." [2])

Inwiefern von dogmatischer Philosophie im Buddhaismus die Rede sein soll, kann dieser Gegenstand immer nur in einem solchen Sinne genommen werden, in welchem die Bauddha's von China einen Unterschied machen zwischen solchen Nachfolgern von Buddha, die die Lehre in ihren inneren Gründen verstehen und begreifen, oder solchen Nachfolgern, die ohne dies Verständniß zu besitzen, dem Gesetze gemäß in sittlicher Uebung der Seele leben. [3]) Das, was das Verständniß giebt, würde als das Philosophische zu bezeichnen sein in dem, was an und für sich einen wesentlich religiösen Charakter an sich trägt. [4]) Die Bauddha's auf Ceilon und im birmanischen Reiche indeß, die sich unter sich enger zusammenhalten, ihre Lehre für die einzig wahre ausgeben und zugleich behaupten, daß, außer unter ihnen, sonst die Lehre überall in Ketzerei ausgeartet sei, lassen sich auf dialectische Untersuchungen gar nicht ein, sondern begnügen sich damit, die in ihren heiligen Büchern enthaltenen Lehrsätze im Gedächtnisse und im Glauben aufzubewahren. [5])

Was man gewöhnlich die innere Lehre des Buddhaismus nennt, kann nicht als Philosophie bezeichnet werden.

---

[1]) Transact. of the roy. as soc. v. 2. p. 237.

[2]) The Catechism of the Shamans. p. 151.

[3]) The Catechism of the Shamans p. 77. 137.

[4]) Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 549.

[5]) Davy. an account of the interior of Ceilon. p. 189. Sangermano. p. 141.

Dies bezieht sich vielmehr auf Verschiedenheit sittlicher Seelenzustände und besonderer Stufen innerer Heiligung. An und für sich zwar sind Alle zur inneren Lehre und zu einem derselben entsprechenden Gemüthszustande berufen, und die belebten Wesen können und sollen, der Lehre der Bauddha's zufolge, in der Erkenntniß der vier Grundwahrheiten, daß nämlich der Zustand des Elendes überhaupt statt finde, und auch überall walte, daß es aber eine Befreiung von diesem Elende gäbe, dem sich jedoch zahllose Hindernisse entgegenstellten, [1]) an ihrer Umwandelung in innerer Seelenübung angestrengt arbeiten. Da aber die belebten Wesen in Absicht auf geistige Fähigkeiten und auf ihre Gemüthskraft sich unterscheiden, und nicht jeder in gleicher Stärke das Höchste zu erreichen im Stande ist, so sind in mitleidsvoller Berücksichtigung dieses Verhältnisses verschiedene Formen der Umwandelung für schwächere oder stärkere Gemüther gelehrt worden. Nach verschiedenen Gesichtspuncten sind sonach die verschiedenen Stufen innerer Heiligung bestimmt. Zwei, im Gegensatze zu einander stehende, Hauptformen werden indeß ganz besonders und vorzugsweise hervorgehoben als die kleine und als die große Umwandelung. Die kleine Umwandelung, der die werkthätige Ausübung dessen, was das Gesetz vorschreibt, entspricht, befreit die Seele zwar noch nicht von der Wanderung, sondern überläßt dieselbe vielmehr immer noch dem Wechsel der Geburt und des Todes, entreißt sie aber der Wiedergeburt in dem Zustande der wilden und bösen Geister, so wie in dem der Thiere und Höllenungeheuer. Die große Umwandelung dagegen führt die sich selbst bezwingende, sich selbst und den Reiz der Sinne überwindende, von Mitleid und Erbarmen erfüllte Seele zu jenem Zustande, in welchem die innere

---

[1]) Nouv. Journ. asiat. tom. 7. p. 185. Vergl. t. 7. p. 176. t. 5. p. 132.

Reinheit des Gemüths, das Auge des Gesetzes, ihr den Blick in die wundervolle Wesenheit des Nichtdaseienden eröffnet. Die Lehre von dem Scheine des Daseins und von dem des Nichtdaseins gilt als die vollkommenste und wahrhafteste, in der die ächte, das Nichtsein des Ich's erkennende und buddhaische Heiligkeit verleihende Weisheit beruht.[1]) Einer, im Verhältnisse zur kleinen und großen, mittlere genannten Umwandelung wird noch als einer dritten gedacht, in welcher das Hören der Worte Sakya-muni's, Betrachtungen über den Wechsel, dem das besondere Dasein unterworfen ist, so wie über das Leere der Seele, aus dem Umkreise der drei Welten und von der Seelenwanderung befreien, ganz besonders aber die werkthätige Anwendung der Hülfsmittel, durch die ein Bodhisatoua in seiner heilbringenden erlösenden Kraft im Stande ist, in seinem Gefolge die athmenden Wesen den Leiden des Wechsels der Geburt und des Todes zu entheben.[2])

In der, der mittleren Umwandelung entsprechenden Errettung der im Ortschilang herumirrenden athmenden Wesen, die voller Leidenschaften ihr eigenes Wohl nicht selbst zu fördern im Stande sind, beruht der Beruf der Bodhisatouas, der über Alles geht.[3]) Derselbe kann in abgesonderter Einsamkeit durch Versenkung in innere Beschauung nicht erfüllt werden, sondern nur durch werkthätige Bekämpfung und Bezwingung der im Leben waltenden wilden und ungebändigten geistigen Mächte.[4]) Hülfreich in diesem Kampfe und gleichsam als ethische Sakti's in weiblicher Form sie begleitend,[5]) stehen den Bodhisatouas die Dakini's

---

[1]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 9—12. 165. Nouv. Journ. asiat. t. 5. p. 134. SSanang SSetsen. p. 438. 450.

[2]) Foĕ Kouĕ Ki. a. a. O.

[3]) SSanang SSetsen. S. 444. 445. 450. 459.

[4]) a. a. O. S. 457.

[5]) SSanang SSetsen. S. 467. 476. 480. 481.

ni's zur Seite, geisterhafte Wesen weiblichen Geschlechts. Dem Blicke des Unerleuchteten erscheinen sie in rauher und abschreckender Gestalt, setzen auch durch ihre Alles durchdringende Donnerstimme die schrecklichen in dem Uebermuthe ihrer ungezügelten Kräfte sich bewegenden Geister in Furcht, zeigen sich aber dem Blicke des Erleuchteten im höchsten Reize der Jugendschönheit, und hegen in ihrem innersten Gemüthe nichts als hülfreiches Mitleid und erbarmendes Wohlwollen. [1]) Sie zähmen und beruhigen die athmenden Wesen, und halten mit dem ewigen Diamant-Scepter die Ordnung der Welt aufrecht. Sie sind in dem Besitze der verborgenen göttlichen Erkenntniß oder Weisheit, wie sie der mittleren Umwandlung entspricht, [2]) und von ihnen müssen die Bodhisatouas sich darüber belehren lassen. Was aber den Inhalt dieser tiefen und verborgenen Lehre von den belohnenden Früchten der verdienstlichen Werke betrifft, [3]) so wird davon in der Voraussetzung, daß die wahre Lehre in dem bestehe, wodurch das Wohl der athmenden Wesen gefördert werde, in folgender Weise gesprochen: — „In der Eigenschaft der Lehre giebt es nichts Entstandenes. Der geburtslose Gegenstand des gläubigen Vertrauens und die Geburtslosigkeit selbst sind das Element des Gemüths, das nicht schafft. Ein solches Gemüth findet sein Leben in diesem Elemente; es findet in sich selbst die leichte Bahn der Errettung, und zuletzt in dem unbegrenzten Endlich die vollkommene Frucht. Es ist rein, wie der wolkenlose Himmel, und von ähnlichem Umfang und Höhe! — Wo ein solches Gemüth erscheint, erscheint es zum Wohle der athmenden Wesen, um das, was in Wahrheit die Eigenschaft der Lehre ist, unveränderlich zu begründen. Ob

---

[1]) SSanang SSetsen. S. 438. 459. 460. 462. 476.

[2]) a. a. O. 458. 467. 469. 476.

[3]) a. a. O. S. 466.

in sichtbarer Gestalt, ob als wäre die Gestalt nicht vorhanden, dadurch ist es nicht gebunden. Indem es aber die Eigenschaft der Lehre unverrücklich festhält, sind seine, zum Wohl der Wesen gesprochenen wohllautenden Worte der Stimme der im Leeren wohnenden Verborgenheit gleich. Wer diese Worte gehört hat, und festhält an der Eigenschaft der Lehre, der läßt das durch die göttliche Kraft der Lehre entsprießende Heil Anderen reichlich zufließen, und verbirgt dabei seine eigenen Verdienste, gleichwie man etwas in einem Kasten verbirgt. Selbst von allem befleckenden Wankelmuthe der Begierden und Leidenschaften frei, wird er blos Anderen nützlich sein, und die Unermeßlichkeit seiner erbarmenden Liebe wird allein das Wohl Anderer bezwecken."[1])

Nach allem dem, was über den Geist des Buddhaismus und über die in demselben vorwaltende sittliche Richtung gesagt worden ist, leuchtet es von selbst ein, daß der von den Brahmanen den Bauddha's gemachte Vorwurf, daß sie Gottesläugner wären, [2]) völlig ohne Grund sei. Sie haben und verehren vielmehr in dem, was ihnen für das höchste Gut gilt, ein wahrhaft Göttliches, heben indeß, wie es in seiner Sankhya schon Kapila gethan hatte, die Beziehung dieses Göttlichen zur Welt und zur Schöpfung derselben auf. Der wahre Gehalt ihrer Lehre vom Nichts besteht in nichts anderem, als in dem Gedanken von der inneren Nichtigkeit und Leerheit des von den Brahmanen vergötterten Weltalls mit dessen zeugenden Urkräften, so wie davon, daß das einzige wahrhaft wirkliche Gut der sittliche und heilige Zustand der Seele eines Buddha's und Bodhisatoua's sei.

Indem die Bauddha's das Heil ihrer Seele nicht suchen in dem Erkennen der Urformen der Dinge, in dem

---

[1]) SSanang SSetsen. S. 469.

[2]) Transact. of the roy. as. soc. vol. 1. p. 558.

Erkennen des Einen höchsten Schöpfers, des Geisteshauches, der nach der Ansicht der Brahmanen das ganze Leben durchweht, stellen sie sich von ihrem sittlichen Standpuncte aus in Gegensatz gegen jede Ansicht, die das Heil der Seele von eigentlicher Wissenschaft und Erkenntniß abhängig macht. Den Weg zum Heil suchen sie auf dem Wege sittlicher Uebung der Seele, und da es somit nicht die Erkenntniß ist, die wesentlich zur Vermittlung mit dem Heile dienen soll, so sprechen sie von ihrer Lehre, als von einer Nichtlehre. Der Zustand, um welchen die Anhänger des Wedanta's in ihrem Bewußtsein ringen, ist indeß allerdings eben sowohl wie der, nach welchem die Bauddha's sich sehnen, als ein Zustand unbewegter Ruhe des Geistes, oder eigentlich eines Versinkens in völlige Empfindungslosigkeit zu bezeichnen. Es werden zur Bezeichnung eines solchen in der Sanskritsprache unter den verschiedenen Sekten dieselben Benennungen gebraucht, als Nirwana, (tiefe Ruhe, oder Verschwinden, Erlöschen,) Mokscha, Ananda, Sunyata und andere Worte mehr.[1]) Wenn indeß auch unter den verschiedenen Sekten in dieser Rücksicht dieselben Worte in Gebrauch sind, und zugleich auch dabei derselbe Gedanke von der Vernichtung und Auflösung der vereinzelten Daseinsform und von dem Aufgehen des in seiner Vereinzeltheit Gebundenen in ein Anderes, in welchem die Gebundenheit nicht mehr waltet, vorherrscht, so ist die Vorstellung der Bauddha's von der der Anhänger des Wedanta's doch wesentlich verschieden. Es beruht dies in der Verschiedenheit der Vorstellungen der verschiedenen Sekten über das, was als das eigentlich Göttliche zu achten sei. Die Anhänger des Wedanta's suchen als Pantheisten durch ihre Buße die Gemeinschaft mit dem ewigen Geisteshauche, der schöpferisch die Welten

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. vol. 1. p. 566. Asiat. Research. vol. 16. p. 437. 440.

durchdringt; sie trachten darnach, zurückzukehren zu der ewigen Urquelle der Schöpfung. Die Bauddha's dagegen, denen die Welt ein ungöttliches ist, und die überhaupt einen göttlichen Geist als Weltschöpfer gar nicht anerkennen, sehnen sich aus der Welt mit ihren Leiden und Uebeln heraus nach einem höheren überweltlichen Seelenzustande.

Was die Lehre der Dschaina's betrifft, so sind darüber noch viel zu wenig genaue und ins Einzelne gehende Berichte vorhanden, als daß man eine auch nur halbweges genügende Darstellung davon zu geben im Stande wäre. Im Allgemeinen läßt sich indeß allerdings behaupten, daß ihrem inneren Geiste und Charakter nach die Glaubenslehre der Dschaina's mit der der Bauddha's durchaus übereinstimme, und daß die Verschiedenheit nur in außerwesentlichen Puncten, wohin auch der Grundsatz von dem Kastenwesen zu zählen ist, beruhe. Das wesentliche Hauptmoment, wodurch die Dschaina's sich von den Bauddha's unterscheiden, beruht darin, daß jene noch nicht in dem Maaße, wie diese, von dem Brahmanenthum sich abgelöst haben, und diesem Verhältniße nach in der Anerkennung des Kastenwesens brahmanische Priesterlichkeit achten.[1]) Sonst aber ist die Verschiedenheit zwischen Bauddha's und Dschaina's im Einzelnen durchaus nicht so groß, wie es uns die Engländer haben glauben machen wollen, und es gehört namentlich zu einem der vielen Irrthümer der Engländer, die sich mit indischer Literatur beschäftigt haben, daß von Einigen behauptet wird, die Namen Arhata und Srawaka wären zur Bezeichnung verschiedener Stufen der Heiligkeit nur den Dschainas eigenthümlich.[2]) Diese Bezeichnungen kommen vielmehr sowohl unter den Bauddha's in

---

[1]) Asiat. Res. vol. 9. p. 247. 284. 291.

[2]) Wilson. Theatre of the Hindus. v. 3. p. 41. 107. Transact. of the roy. as. soc. v. 1. p. 551.

China, als in Tibet, sowohl unter den Mongolen, als wie auf Ceilon vor. [1]) Als Bezeichnung für den Laienstand, wie es von den Dschaina's gebraucht werden soll, [2]) dient aber das Wort Srawaka den Bauddha's nicht. Es werden selbst Ober-Lama's, freilich in der Absicht, ihre Demuth dadurch zu verherrlichen, mit Srawaka's verglichen. [3]) Die Srawaka's sind Jünger und Nachfolger Buddha's, die an die mittlere Umwandelung gewiesen sind, und die durch das Hören und Auffassen der Worte Sakya-muni's, so wie durch die Erkenntniß der vier Wahrheiten, in werkthätiger Ausübung des Gesetzes von dem Uebel der drei Welten gerettet werden. [4]) Sie haben offenbar einen höheren Grad der Heiligkeit, als diejenigen Gläubigen, die durch die bloße Ausübung dessen, was das Gesetz vorschreibt, nur von der Wiedergeburt in den unteren Kreisen der Seelenwanderung befreit werden. Es scheint indeß, daß von dieser letzteren Art von Gläubigen, durch die allein erst ein wahrhaft volksthümlicher Laienstand gebildet werden konnte, die Dschaina's gar keine Kenntniß nehmen, und daß sonach in Indien die Dschaina's auch nirgends in irgend einem Stamme oder Reiche auf eine wirklich durchgreifende Weise ein volksthümliches Laienthum ausgebildet haben. Ihr Laienthum kann zu keiner Zeit andere Mitglieder gezählt haben, als einzelne Gläubige aus dem, dem Gesetze des Brahmanenthums unterworfenen Volke, die, ohne das Bettlergewand und die buddhaische Mönchsweihe anzunehmen, noch ins Kloster zu gehen, als Jünger und Nachfolger Buddha's sich

---

[1]) Foĕ Kouĕ Ki. p. 9. 95. 122. SSanang SSetsen p. 17. 271. 314. 315. 419.

[2]) Asiat. Res. v. 9. p. 291. Wilson Theatre of the Hindus. v. 3. p. 107.

[3]) SSanang SSetsen. S. 453. 459. 474.

[4]) Nouv. Journ. asiat. v. 7. p. 260. Foĕ Kouĕ Ki. p. 12. 122. SSanang SSetsen. S. 419.

an die in klösterlicher Zucht lebenden Geistlichen und deren Lehre anschlossen. [1])

Laien in solchem Sinne können auch nur die Baud-dha's gehabt haben, so lange sie noch in Indien lebten, und aus diesem Verhältnisse folgt eben, daß in dem ursprünglichen und ächten Sinne der Lehre, wenn nicht Abel Remüsat, bei der im Vorhergehenden gegebenen Darstellung von dem Verhältnisse der kleinen Umwandelung zur großen, überall sich geirrt haben sollte, das, woran die Srawaka's gewiesen waren, in der kleinen Umwandelung beruht haben müsse. Was der kleinen Umwandelung in solchem Sinne in Absicht auf die Lehre entspricht, ist nichts anderes, als was im lamaischen Religionssysteme zu dem ersten Lehrbegriffe gezählt wird, nämlich die Sammlung der die Erkenntniß der vier Wahrheiten betreffenden Worte Buddha's. [2]) An sie muß von jeher der Schüler, bei dem Antritte seiner Bahn zur Heiligung, gewiesen worden sein, wie es denn auch nur dies ist, woran die Srawaka's gewiesen sind. Als aber die Lehre der Frommen zu volksthümlichen religiösen Formen sich ausgebildet hatte, mußte sich von selbst eine niedrigere Classe von Gläubigen bilden, die nämlich eines eigentlichen Laienthums, dessen Angehörige die Gebote blos hören und befolgen, ohne das Gesetz in seinen inneren Gründen zu verstehen und zu begreifen. [3]) Im Uebrigen findet man in Rücksicht auf die Verschiedenheit der Lehrbegriffe in mongolischen Schriften folgendes: — „Der Inbegriff der ersten Worte offenbart, allgemein verständlich, nichts anderes als die Lehren der kleineren Errettungsmittel, und dient zum Heil der Gläubigen von geringem und

---

[1]) Vergl. Foě Kouĕ Ki. p. 180. n. 13. 181. n. 19. Transact. of the roy. as soc. v. 2. p. 245.

[2]) SSanang SSetsen S. 17.

[3]) The Catechism of the Shamans. p. 137. Nouv. Journ. asiat. t. 7. p. 260.

beschränktem Fassungsvermögen. Der Inbegriff der mittleren Worte verbreitet sich über Lehren der großen Errettungsmittel, deren Inhalt theils einfach ist, theils tiefere Ergründung erheischt und dient zum Heil solcher gläubigen Theilnehmer an den großen Errettungsmitteln, deren Fassungsvermögen und Verstandesfähigkeit von mittlerer Beschaffenheit ist. Der Inbegriff der letzten Worte enthält ausschließlich den tiefen Sinn der großen Errettungsmittel, und dient zum Heil der gläubigen Weisen von hohem und durchdringendem Verstande." [1])

Diese verschiedenen Lehrbegriffe haben erst im Laufe der Zeiten, nach und nach, festere Bestimmungen gewonnen. [2]) Ueberhaupt aber kann es in Rücksicht auf geschichtliche Fortentwicklung der Lehre keinem Zweifel unterliegen, daß es zum Theil der Sekte der Bauddha's grade so ergangen ist, wie den anderen indischen Sekten, die nicht vom Brahmanenthum abgefallen sind. Die verschiedenen Sekten gehen in Indien und in den diesem Lande benachbarten Ländern auf eine seltsame Weise auseinander, um sich dann wiederum ein anderes Mal mit einander zu verbinden. [3]) Dadurch ist in späteren Zeiten eine große Verwirrung in den Ansichten entstanden, wovon sich Spuren nicht nur in allen religiösen Systemen, sondern auch in den philosophischen finden. Anhänger des Wedanta's haben Ansichten, die ursprünglich der Sankhya angehören, sich gefügt, und solche in ihre Lehre aufgenommen. [4]) Es hat sich selbst eine eigene Schule des Wedanta's gebildet, die nicht von dem Inhalte der Weda's, als von ihrer Grund-

---

1) SSanang SSetsen. S. 315.

2) SSanang SSetsen. a. a. O.

3) Nouv. Journ. asiat. t. 7. p. 98. 129. Wilson Diction. p. 35.

4) Vergl. Pra bod'h Chandro'daya and Atma Bod'h. translat. by Taylor. London. 1812. p. 94.

lage, sondern vielmehr von der Bhagawad-Gita ausgeht. [1]) In den Purana's kommt fast ganz allgemein eine verworrene Durcheinandermischung der Ansichten verschiedener Schulen und Sekten vor. [2]) Seit der Entstehung der besonderen Sekten hat überhaupt die Verwirrung in dem Bewußtsein der Indier immer mehr und mehr überhand genommen aus dem Grunde, weil ihr Geist sich nicht frei machen konnte von dem Glauben an die Heiligkeit der aus dem Alterthume überlieferten Offenbarungen, und doch in dem Fortgange der lebendigen Entwicklung des religiösen Bewußtseins neue, an den Bilderdienst geknüpfte Glaubensformen sich entwickelt hatten, die mit den aus dem Naturdienste stammenden älteren und einfacheren Ansichten auf irgend eine Weise in Uebereinstimmung gebracht werden mußten.

Aus den auf solche Weise durch Vermischung älterer und neuerer Ansichten entstandenen Lehren späterer Zeiten, die kaum als Systeme zu bezeichnen sind, darf man nicht schöpfen wollen, wenn man eine klare Anschauung von der inneren Entwicklungsgeschichte des geistigen Lebens der Indier sich zu bilden sucht. Vielmehr muß man vor Allem zuerst der besonderen Vorstellungsweise, so wie des inneren Gehalts der Vorstellungen der Indier sich im Bewußtsein zu bemächtigen suchen. Hätte der Herr Professor Ritter dies letztere gehörig beachtet, dann würde er nicht in der Art, wie er es gethan hat, blos an der äußeren Schaale genagt haben, so daß mit allem seinem Meinen und seinen Meinungen nichts herausgekommen ist. Auch würde er wahrscheinlich weniger auf Lücken und Widersprüche, so wie auf abweichende Ansichten, wie zum Beispiel diejenige ist,

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 2. p. 39.

[2]) Vergl. Auszüge aus den Purana's bei Kennedy Research. wie auch Bhagavat-Purana in Nouv. Journ. asiat. t. 10. p. 352. Transact. of the roy. asiat. soc. v. 1. p. 26. v. 2. p. 39.

die die Welt nur als den vierten Theil von Brahma betrachtet, und die der jüngere Windischmann schon als eine rohere bezeichnet, die übrigens auch im Bhagawat-Purana vorgetragen wird, [1]) aufmerksam gemacht, als vielmehr ein geistiges Bild von dem inneren Leben der Indier entworfen haben.

Was aber das heißen soll, wenn Herr Professor Ritter sagt, daß es, weil beim Ausgange der indischen Litteratur eine Art von Vermischung verschiedenartiger Ansichten sich gebildet habe, um so schwieriger sein müsse, die eigentlichen Absichten der einzelnen philosophischen Systeme bei den Indiern von einander zu unterscheiden, ist schwer zu begreifen. Die eigentlichen Absichten bei der Vermischung verschiedenartiger Ansichten erhellen aus dem, was im Vorhergehenden darüber gesagt ist, hinlänglich klar, und auch in jedem ihrer einzelnen Systeme leidet die indische Philosophie in Folge ihres Verhältnisses zur Religion nur zu sehr an Absichtlichkeit; von dem Standpuncte der Philosophie an sich aus darf man aber doch unmöglich die Forderung aufstellen, daß die einzelnen philosophischen Systeme in Absichtlichkeit sich bilden sollten: denn die Schöpfungen der Philosophie sollen aus innerer Nothwendigkeit eines folgerechten Denkens, nicht aber in einer durch den Begriff der Absichtlichkeit vorausgesetzten Beziehung auf äußere Zwecke sich entwickeln.

In der, durch den Herrn Professor Ritter gegebenen Darstellung der philosophischen Systeme der Indier sind indeß die Absichten, die er bei der Uebernahme dieser Arbeit gehabt hat, nicht zu verkennen. Er weiß nämlich nicht recht, wie er die in der Geschichte der Philosophie ihm überlieferte Sage von dem Einflusse des orientalischen Geistes auf die alexandrinische Philosophie nehmen und deuten

---

[1]) Nouv. Journ. asiat. t. 10. p. 365.

solle, und da ihm an Erzeugnissen des Geistes der vorderasiatischen Völker sich nichts darbietet, woran er diesen Einfluß anknüpfen zu dürfen glaubt, so wendet er seinen Blick nach Ostasien. [1]) Vorzüglich hält er sich für seinen Zweck an dem Yoga und an dem Wedanta, und glaubt in drei Punkten Aehnlichkeiten in den Ansichten nachweisen zu können. Einmal glaubt er in dem Pantheismus des Wedanta's eine Emanationslehre zu finden; dann deutet er die Vorstellung des jüngeren Wedanta's von der Maja, als der täuschenden Erscheinung, auf eine Lehre von dem Gegensatze zwischen der körperlichen Natur und der Seele, welche beide als Ausflüsse Gottes gedacht würden, und endlich drittens weist er hin auf die Lehre von der mystischen Anschauung Gottes, welche die Quelle aller Erkenntniß der Wahrheit sei, in welcher wir uns ganz in sein Wesen versenken und zu der ewigen Ruhe seiner Glückseligkeit gelangen sollen. [2]) Was nun diesen letzteren Punct betrifft, so ist in der Beziehung, in welcher desselben hier gedacht wird, kaum etwas einzuwenden. Was aber den zweiten Punct betrifft, so hat der Herr Professor Ritter ja selbst anerkannt, [3]) daß die Seele von dem Wedanta nicht als eine Emanation oder Verwandlung Brahma's, also nicht als Ausfluß Gottes, sondern als ein Theil desselben gedacht würde. Es muß daher auch, seinen eigenen Ansichten nach, die Vorstellung, in der die Seele als Theil Gottes gedacht wird, verschieden sein von der Vorstellung, in welcher dieselbe als Ausfluß Gottes aufgefaßt wird. Doch wird anderswo wieder gesagt, [4]) daß die Seele als ein Theil oder doch als ein wesenhafter Ausfluß Gottes sich darstelle.

---

1) Th. 4. S. 350.
2) Th. 4. S. 415.
3) Th. 4. S. 405.
4) Th. 4. S. 416.

Was ferner die Ansicht von der Natur, als einer wesenlosen Erscheinung betrifft, so ist es ein reiner Irrthum, wenn behauptet wird, daß dieselbe, ursprünglicher und älterer Ansicht nach, als Ausfluß Gottes gedacht werde. Es wird die Maja vielmehr, in wiefern sie überhaupt als täuschende Erscheinung und nicht als die Sakti Atma's gedacht wird, als völlig unbegreiflich bezeichnet, die gleich einer Buhlerin, indem sie Wahngebilden den Schein der Wirklichkeit verleihe, den großen Geist selbst täusche. [1])

Von einer Emanationslehre, und dies sei in Beziehung auf den ersten von Ritter aufgestellten Punct gesagt, kann überhaupt in Rücksicht auf den Pantheismus des Wedanta's gar die Rede nicht sein. Der Begriff der Emanationslehre setzt nothwendig die Vorstellung einer wirklichen Entfernung, Entfremdung des Ausgeflossenen von dem, aus welchem es ausgeflossen ist, voraus. Diese Vorstellung aber ist gerade dem Pantheismus des Wedanta's durchaus fremd. Alles, was ist, ist, inwiefern es ist, in Brahma, und Brahma ist in Allem, was wirklich ist. [2]) Die Schöpfung ist, der in den Weda's, wie in dem Wedanta herrschenden Ansicht nach, nicht als ein Ausfluß, nicht als ein Heraustreten zu betrachten, sondern als ein Hervortreten, ein Entfalten. Wie die Lotusblüthe sich entfaltet, so entfaltet sich das Wesen Brahma's in der Schöpfung. Wie die Spinne ihr eigenes Gespinnst ausbreitet und wieder zurückzieht, wie auf der Erde Gräser und Gesträuche, am Menschen die Haare und Nägel wachsen, ohne daß das Gespinnst der Spinne, die Gräser der Erde, die Haare und Nägel dem Menschen

---

[1]) Windischmann Sancara. p. 20.

[2]) Transact. of the roy. asiat. soc. v. 2. p. 35. Translation of several books of the Veds by Rajah Rammahun Roy. London. 1832. p. 74. Man. XII. 118 – 122.

entfremdet würden, so entsteht das Vergängliche aus dem Unvergänglichen. [1])

In Rücksicht auf ethische Verhältnisse tritt die rein pantheistische Ansicht des Wedanta's in einer furchtbaren Schärfe hervor. Es ist, dieser Ansicht nach, der Weltgeist, der die Menschen sündigen läßt, der Weltgeist ist es, der durch unsere Sinne handelt, der den Willen bestimmt, der zur Wollust reizt, und jegliche Begier in des Menschen Seele erregt. [2]) In der höchsten Betrachtung, woran derjenige Theil genommen hat, der durch das Versenken seines Geistes in innere Beschauung Eins geworden ist mit dem Weltgeiste, löst sich schlechthin der Begriff aller menschlichen Sündhaftigkeit auf. Jedes schlechte Werk ist Werk des Weltgeistes; Vatermord, Muttermord, ja selbst der Mord eines in den Weda's wohl unterrichteten Brahmanen, oder welcherlei Verbrechen sonst, alles ist die That des Schöpfers, weil er die allgemeine Seele ist, die in dem Menschen beides das Gute und das Ueble wirkt. [3])

Weder in physischer noch in ethischer Beziehung ist die der Emanationslehre wesentlich geeignete Vorstellung von einem wirklichen Ausflusse in Entfernung und Entfremdung auf die Lehre des Wedanta's zu übertragen. Eben weil diese Vorstellung dem Bewußtsein der Anhänger des Wedanta's durchaus fremd lag, bildeten sie, als in der Sankhya das Bewußtsein von dem Gegensatze von Geist und Fleisch, oder von Seele und Natur sich entwickelt hatte, ihre Lehre von der wesenlosen Erscheinung aus, die mit der Emanationslehre nichts gemein hat, und auch ohne

---

[1]) Windischmann Sancara. p. 146.

[2]) Journ. asiat. t. 3. p. 75.

[3]) Journ. asiat. t. 3. p. 83. 84. Windischmann Sancara. p. 114. 116.

Zweifel historisch jünger ist, als die philosophische Emanationslehre des classischen Alterthums. [1])

Was diese letztere betrifft, so kann die Erforschung des Ursprunges derselben demjenigen nicht schwer werden, der bei Untersuchungen in dem Gebiete der Geschichte der Philosophie nicht blos an dem sich hält, was als formell philosophisch sich darbietet, sondern auch die Religionsansichten der verschiedenen Völker, die mannichfaltig auf die Entwicklungen in der Geschichte der Philosophie eingewirkt haben, berücksichtigt. Die Emanationslehre hat ihre ursprüngliche Wurzel in den religiösen Ansichten der semitischen Völker. Nirgendwo anders tritt die Vorstellung von der Entfernung und Entfremdung des Weltlichen vom Göttlichen so scharf hervor, als gerade in den verschiedenen Religionen der semitischen Völker, sei es im Baalsdienst oder im Judenthum. Mit dieser Vorstellung hängt enge zusammen ein stark sich regendes religiöses Gefühl von dem Bedürfnisse der Vermittlung, und eine scharfe Ausbildung der Vorstellung darüber. Diese beiden religiösen Vorstellungen von der Entfremdung und Vermittlung mußten bei den, dem sabäischen Gestirndienste eigenen Ansichten über die ausfließenden Kräfte der schutzbringenden Sterngeister, zur Emanationslehre führen, sobald der innere Gehalt der Religion der Chaldäer mit der in hellenischen Geistesformen ausgebildeten Philosophie in eine gegenseitige Wechselwirkung trat. Dies war der Fall in Alexandrien.

---

[1]) Transact. of the roy. as. soc. v. 2. p. 39.

Gedruckt bei Johann Friedrich Starcke.

In unserm Verl

Angelus Silesius und S
einem Vorwort von Varnhage
n. 12 gGr. 1

Arriani, expeditio Alexandr
G. Krügerus. Pars prior, s
8. 1835.
charta imp. 16 gGr. 20 Sgr

Heydemann, A., die Kateg
u. erläutert. gr. 4. 1834.

Hufeland, C. W., neue Aus
gr. 8. 1834. 1 Rthl

Schefer, Leopold. Laienbre
1 R

Desselben Werks 2tes Halbj.
1 R

Dessen, die Gräfin Ulfeld oder
der. Histor. Roman. 2 Bde.
2 Rth

Schmieder, vollständiger A
Zum Unterricht der Jugend
len. 12 Blätter in Folio. n.

Washington Irving Wande
die Prairieen. Aus dem Engl.

Desselben Werkes. Zweiter
oder Walter Scott und Byron.

So eben fertig geword

Charlotte Stieglitz, ein
4. 1835. 1 R

m Verlage ist erschienen:

und Saint Martin. Auszüge. Mit
Varnhagen v. Ense. gr. 16. 1834.
2 gGr. 15 Sgr. gebd. 16 gGr. 20 Sgr.

Alexandri. Recognovit et explicavit C.
rs prior, scriptoris libros continens. gr.

r. 20 Sgr. charta mel. 20 gGr. 25 Sgr.

die Kategorien des Aristoteles übersetzt
. 1834. n. 12 gGr. 15 Sgr.

neue Auswahl kleiner Schriften. 1r. Bd.
1 Rthlr. 18 gGr. 1 Rthlr. 22½ Sgr.

Laienbrevier. 1tes Halbjahr. 8. 1834.
1 Rthlr. 6 gGr. 1 Rthlr. 7½ Sgr.

es Halbj. 8. 1835.
1 Rthlr. 6 gGr. 1 Rthlr. 7½ Sgr.

Ulfeld oder die vier und zwanzig Königskin-
n. 2 Bde. 8. 1834.
2 Rthlr. 18 gGr. 2 Rthlr. 22½ Sgr.

ändiger Atlas zur alten Erdbeschreibung.
er Jugend in höhern und niedern Schu-
Folio. n. 1 Rthlr. 8 gGr. 1 Rthlr. 10 Sgr.

ng Wanderbuch. Erster Theil. Reise durch
dem Engl. 8. 1835. 1 Rthlr.

Zweiter Theil. Abbotsford und Newstead
nd Byron. Aus dem Engl. 8. 1835. 1 Rthlr.

geworden:

ß, ein Denkmal Mit einem Titelbilde.
1 Rthlr. 12 Sgr. 1 Rthlr. 15 Sgr.